Gianpaolo Pegoretti

RAGIONE, CREATIVITÀ, FEDE

Saggi di scienze cognitive delle religioni

Indice dei contenuti

INTRODUZIONE

“ Science and religion are two windows that people look through, trying to understand the big universe outside, trying to understand why we are here. The two windows give different views, but they look out at the same universe. Both views are one-sided, neither is complete. Both leave out essential features of the real world. And both are worthy of respect.”

Freeman Dyson

La domanda fondamentale, cui l’introduzione non può sottrarsi di rispondere, è: che cosa sono le scienze cognitive delle religioni? Sono l’insieme degli studi che esaminano il fenomeno religioso in quanto contenuto mentale. Non si tratta di un campo di ricerca storicamente ben definito, è invece il risultato delle attuali tendenze agli approcci di tipo interdisciplinare. Le scienze cognitive delle religioni si alimentano dei contributi della teologia, la teologia pratica in particolare, che offre un punto di vista interno alla religione, e delle scienze delle religioni, ovvero storia, sociologia e psicologia dei fenomeni religiosi, che offrono un punto di vista esterno, confrontati con quelli delle neu-

roscienze, cognitive e sociali, e delle scienze della formazione, negli aspetti psicologici ed educativi, che fungono da dispositivi di valutazione degli effetti esercitati dalle religioni sulle persone, e delle condizioni mentali che aprono la possibilità alle stesse esperienze e pratiche religiose. Le diverse discipline si incontrano sul terreno della filosofia, che offre sufficiente ampiezza di temi e linguaggi, e che si impegna a preparare il terreno concettuale per avviare uno scambio.

Volendo togliersi un sassolino dalla scarpa, è onesto ammettere che si riscontrano ignoranza e pregiudizi tra le varie parti: far dialogare teologia e neuroscienze richiede il superamento di molte barriere ideologiche. In proposito, intendo sostenere che tanto le scienze quanto le religioni siano imprese umane, entrambe sono infatti animate da speranze, da aspirazioni, ed entrambe fanno uso di razionalità. Ingredienti usati in maniera diversa, per dar vita a realtà differenti, che a tratti si pongo in dialogo, a tratti si rifiutano a vicenda. Sia le scienze, sia le religioni, rimangono aspetti rilevanti della cultura umana. La categoria dell'esperienza religiosa è un universale umano, e, pur mantenendo il distinguo rispetto ad una visione puramente razionale, vivere una vita religiosa è una scelta ragionevole. La ricerca delle scienze cognitive delle religioni non intende nemmeno "rompere l'incantesimo", come invece ha tentato di fare Daniel Dennett e altri atei militanti. Infatti, lo sguardo incantato sul mondo è prezioso: molte persone lo condividono o ne sentono il bisogno, non va eliminato. It's not a breaking down of religion, but a breaking through.

D'altro canto, la ricerca si muove nell'ambito dell'analisi razionale, pertanto si relaziona con i temi della rivelazione, e del sovrannaturale, con sguardo critico. Viene studiato il pensiero religioso, e cristiano in particolare, nella cornice delle scienze sociali e naturali, esaminando come funziona l'esperienza religiosa, e quali relazioni possa avere con la cultura e con il cervello. La rivelazione non è preclusa, ma di fatto esclusa: anche il testo sacro, posto come rivelato dai credenti, viene qui esaminato per quanto riguarda la concettualizzazione della comunità di riferimento; ossia ci si interroga sui significati veicolati dal testo, secondo la comunità di persone credenti. In fondo, ci si chiede come l'essere umano sia capace dell'esperienza religiosa, nelle sue molteplici forme.

Per quanto riguarda il pluralismo religioso, i saggi presenti in questa raccolta si concentrano sul cristianesimo, basandosi su teologi cattolici e protestanti, e in maniera assai minore su contributi ortodossi. Si riallacciano al pensiero della teologia liberale, in particolare di Paul Tillich, che concepì il compito della teologia moderna nello stabilire un dialogo fra fede cristiana e cultura umana. Tuttavia le scienze cognitive tendono a considerare anche la fede cristiana come una delle tante forme di cultura, che diventa in tal modo studiabile, a prescindere da elementi sovrannaturali, perfino adottando una prospettiva non-teista.

La posizione epistemologica di fondo è ripresa da Friedrich Schleiermacher, rielaborata in ottica pragmatista. Il teologo propone una concezione della teologia nel senso di «scienza po-

sitiva», dotata di un oggetto, il cristianesimo, già prefissato, e di uno scopo pratico, ossia la conduzione della chiesa, piuttosto che la ricerca di una verità assoluta. In un momento storico in cui il positivismo stava minando il prestigio di teologia e filosofia, Schleiermacher riconobbe dunque alla teologia un carattere eminentemente funzionale, configurandola come una disciplina a servizio di un sapere pratico. In questi saggi si è adottato il medesimo atteggiamento di fondo, estendendolo potenzialmente allo studio delle religioni in genere, e adottando strumenti conoscitivi nuovi, come quelli mutuati dalle neuroscienze.

In definitiva, il filo logico che attraversa la raccolta di saggi è costituito dal tema della metanoia, la trasformazione che si dischiude alla persona credente, esaminata nei suoi aspetti linguistico-semantici e psichico-formativi. Questo ha permesso di approfondire l'argomento dell'identità religiosa, di come il soggetto costruisca se stesso attraverso l'esperienza religiosa, il contatto con una comunità di credenti, e il confronto con le tradizioni culturali e letterarie veicolate dalle chiese storiche.

La raccolta inizia con una riflessione epistemologica, utile per rendere intercomprensibili i linguaggi religiosi e quelli scientifici. Prosegue con alcune critiche alla teologia cristiana contemporanea, volte a sottolineare l'isolamento disciplinare in cui attualmente versa questa branca del sapere, suggerendo una via di comunicazione con altre discipline accademiche. Il terzo saggio è dedicato al confronto tra l'antropologia cristiana e quella umanistica, coinvolgendo teologia, antropologia e scienze dell'educazione. I due saggi successivi introducono le neuro-

scienze come paradigma di ricerca; il primo considerando le linee generali del dialogo interdisciplinare tra teologia e neuroscienze; il secondo approfondendo il tema del libero arbitrio, tra concezioni cristiane, umanistiche e neuroscientifiche. Il saggio successivo è dedicato alla costruzione dell'identità in senso narrativo, tema che emerge dalle riflessioni teologiche protestanti e che risuona con alcune ipotesi sulla costruzione dell'identità autobiografica in seno alle neuroscienze. La raccolta termina con un lavoro che propone di ripensare il teismo, nell'ambito della modernità, e nei limiti della creatività umana.

1 I SIGNIFICATI DELLA VERITÀ, UNA RIFLESSIONE EPISTEMOLOGICA

L'ampiezza del valore semantico della parola «verità» copre, da un punto di vista storico, fondamentalmente due significati. Adottando il linguaggio tecnico mutuato dagli studi di Frege (1892), è possibile sostenere che verità abbia due differenti riferimenti (bedeutung). Ovvero, riprendendo la scuola pragmatica di linguistica, si usa la parola verità in due modi distinti. Dall'appiattimento delle due accezioni in un unico valore semantico nasce una confusione intorno al concetto stesso di verità. Senza dipanare i significati della parola diventa impossibile comprenderne le diverse accezioni. In particolare l'epistemologia della scienza contemporanea si basa su di un significato di verità differente da quello adottato nel discorso teologico. Questo saggio ricostruirà la genealogia del valore semantico della verità, in modo da identificare il divergere dei significati. In seconda battuta saranno proposte delle riflessioni sulle implicazioni della pluralità semantica della parola verità, a livello teologico e sociale.

Storia delle idee: i due significati

1. Verità come corrispondenza tra linguaggio e realtà

Quando si traccia la genealogia del significato, procedendo dunque dal più recente al più antico, si evidenzia per primo il significato di verità come adeguamento della parola alla realtà. La definizione precisa di verità, secondo questa accezione, è quella di predicato di una proposizione che dica qualcosa intorno al mondo di cui si fa esperienza. In altre parole, è vera una qualsiasi frase che descriva uno stato di cose in modo tale da accordarsi con l'esperienza. Ad esempio, se si guarda un tavolo e si vede che c'è un libro poggiato sopra, e si afferma: "c'è un libro sopra quel tavolo", si sta dicendo una frase vera. Nel caso invece non si vedesse alcun oggetto posto sullo stesso tavolo, e ugualmente si affermasse la medesima frase, la frase sarebbe definita falsa. Questo significato di verità è quello normalmente adottato in ambito scientifico. La caratteristica distintiva di questa accezione della verità è la sua dipendenza dall'esperienza: si può stabilire se una frase è vera o meno solo mediante un diretto confronto tra le parole e la propria esperienza, in particolare con l'esperienza sensibile. In caso non sia possibile operare il confronto, la verità di una proposizione rimane dubbia o presunta. Ad esempio, nel caso si dicesse "c'è un libro so-

pra il tavolo che si trova nel mio salotto", senza essere presenti nella stanza, ci si potrebbe anche sbagliare, infatti qualcuno potrebbe aver spostato il libro senza avercelo fatto sapere. Chi ha pronunciato la frase riteneva di dire il vero, in quanto non sapeva che il libro era stato spostato. Successivamente, tornato di persona nel luogo fisico dove si trova il tavolo di cui parlava, vedendo il tavolo vuoto, potrebbe rendersi conto di aver detto qualcosa di errato. Per quanto banale possa apparire questa relazione tra verità ed esperienza, proprio l'opacità di tale relazione è fonte di enormi controversie, in quanto non sempre è possibile controllare che le parole dette siano adeguate alla realtà. Un numero incalcolabile di divergenze di opinioni, anche su argomenti di importanza vitale, derivano dal non poter controllare la corrispondenza tra parola e realtà. La scienza moderna si è posta il compito preciso di controllare in maniera sistematica la corrispondenza tra le affermazioni che compongono il corpo teorico delle discipline scientifiche e il loro campo di indagine, ossia quella parte di realtà che ciascuna disciplina studia. La letteratura scientifica, ossia l'insieme di affermazioni intorno alla realtà prodotte dalla ricerca scientifica, viene costantemente controllata. Il primo pensatore che esplicita questo bisogno di continuo confronto con l'esperienza sensibile è Bernardino Telesio, seguito da Campanella e Bruno, e successivamente da Cartesio e Galilei, che introdussero il linguaggio matematico in quanto maggiormen-

te adatto a descrivere con precisione i fenomeni quantificabili della realtà. Per quanto i metodi di controllo sviluppati nel tempo si siano molto affinati rispetto ai primi tentativi rinascimentali, la logica di fondo della ricerca scientifica è stata gettata dai pensatori di quell'epoca. Tuttavia le origini del concetto di verità come adeguamento tra parola e realtà sono rintracciabili nell'epoca precedente, primariamente all'interno del pensiero scolastico: “veritas est adaequatio rei et intellectus”, la verità è la corrispondenza della cosa e dell'intelletto, scriveva Tommaso d'Aquino nel De Veritate. Concezione probabilmente mutuata dai sui precursori, i commentatori arabi ed ebrei delle opere aristoteliche. Proprio nella filosofia di Aristotele si trovano le idee che hanno costituito la matrice da cui è stata elaborata questa concezione di verità. Nel libro IV della Metafisica, Aristotele fonda la conoscenza sul principio di non-contraddizione. Sostenendo l'impossibilità che due affermazioni contradditorie siano entrambe vere, allo stesso tempo e sotto il medesimo profilo. Due affermazioni in contraddizione [1] tra loro possono essere vere in momenti diversi, o riguardo diversi aspetti, ma non nelle medesime circostanze. In tal modo Aristotele lega implicitamente il concetto di verità al linguaggio, più precisamente alla proposizione, ossia alla frase dotata di contenuto conoscitivo, la frase che dichiara qualcosa [2] . Sfruttando questa concezione di verità proposizionale

Aristotele costruisce il suo sistema di logica, che è la base metodologica di tutte le discipline scientifiche prodotte dalla cultura occidentale. Il sistema logico-deduttivo tracciato per la prima volta da Aristotele si configura come lo studio degli enunciati assertori, ossia dell'attribuzione di un predicato ad un soggetto. Pertanto ogni forma di verità proposizionale, di cui la verità come corrispondenza tra parola e realtà è la forma più conosciuta attualmente, implica l'attribuzione di predicati a dei soggetti. Senza la costruzione di enunciati dichiarativi non c'è alcuna verità. Il campo di azione di questa concezione di verità si riduce all'esclusione reciproca di certi predicati in relazione a ciascun soggetto. L'esclusione viene operata in ultima analisi sempre in base all'esperienza [3]. Il limite maggiore di questa verità è la sua totale estraneità rispetto al futuro: non si può stabilire se una dichiarazione concernente il futuro sia vera. Solo quando il futuro sarà diventato passato è possibile sancire la verità di una proposizione. Pertanto sostenere che un determinato fatto avverrà, non rientra in questo significato di verità. Argomenti come, ad esempio, la seconda venuta di Cristo non rientrano in questo tipo di verità, in quanto non ancora avvenuti. Questo significato di verità riveste una grande importanza, tuttavia non esaurisce il valore semantico della parola. Un secondo significato va aggiunto per completare il quadro. Si tratta della verità come svelamento, mani-

festazione.

2. Verità come svelamento

Il secondo modo di usare la parola verità è radicalmente diverso dal primo. Si tratta della verità come aletheia [4], ovvero come svelamento. Consiste nel diventare coscienti di qualcosa di precedentemente ignoto; è l'aprirsi della mente al nuovo, ed è frutto di un'attività conoscitiva esplorativa. Qualora si osservi l'esperienza secondo degli stereotipi, questo tipo di verità diventa irraggiungibile. È la verità di coloro che non ritengono di "sapere già", piuttosto è la verità dell'infanzia, dello scoprire e del guardare con occhi nuovi alle cose, anche alle cose che già erano conosciute. La verità come svelamento precede l'esperienza. Questo è il suo aspetto di radicale divergenza rispetto alla verità come adeguamento: l'adeguamento segue sempre l'esperienza, lo svelamento la precede sempre. Pertanto è una verità dipendente dal soggetto [5], ossia dai modi in cui ciascuno è capace di guardare alla propria esperienza. Costituisce il modo di comprendere l'esperienza. In altri termini, la verità come adeguamento è una risposta alla domanda "che cosa è questo?", mentre la verità come svelamento è una risposta alla domanda "che cosa esiste? Che cosa è possibile?". Ha a che fare con il

senso dell'esperienza, non con i dati della stessa. Inoltre si tratta di una verità primitiva, che viene prima rispetto all'adeguamento. Dallo svelamento dipendono i dati dell'esperienza, in quanto sono colti dal soggetto attraverso la sua apertura di fronte alla realtà. È questa capacità di conoscere che orienta il modo in cui si fa esperienza. Così che la verità come svelamento presenta aspetti soggettivi che condizionano la percezione della realtà stessa: di come la viviamo e la comprendiamo. Dal momento che si tratta di una verità come apertura al conoscere, dal punto di vista linguistico è definibile come la connessione di predicati a soggetti. Questa seconda accezione di verità è disponibile al futuro, crea gli enunciati che descrivono futuri possibili. Mentre la verità come adeguamento è una verità selettiva, la verità come svelamento e apertura è creativa e generativa di nuovi significati. La verità come adeguamento tende a produrre pregiudizi, è conservativa. La verità come svelamento tende ad una certa ingenuità, non classifica ed è innovativa. Ad esempio, una persona guidata solo dall'adeguamento tenderà a descrivere nuove esperienze con enunciati precedentemente costituiti, ossia riutilizzando i medesimi criteri di esclusione dei predicati. In tal modo, se avrà stabilito, attraverso esperienze precedenti, che una data porzione dell'umanità presenta spesso un dato comportamento (es. gli italiani sanno cucinare, gli svizzeri sono puntuali ecc), continuerà a tenere per vera la proposizione fino a quan-

do nuove esperienze non abbiano dimostrato il contrario. Chi è guidato dallo svelamento si rapporterà ad ogni situazione in maniera del tutto nuova, senza applicare enunciati precedentemente validati. Questo atteggiamento offre continue possibilità di scoprire qualcosa di nuovo, ovviamente anche quando questo qualcosa è spiacevole. Entrambi i tipi di verità affrontano la complessità del reale in maniera imperfetta, e tuttavia utile ed irrinunciabile. Seguendo la storia delle idee, la verità come aletheia è stata tematizzata nell'antichità: attraversa la storia della filosofia occidentale da Platone fino ad Heidegger. In particolare trova la sua radice nel concetto platonico di idea, intesa come entità astratta, esistente indipendentemente dalla realtà sensibile, e disponibile alla mente umana attraverso la partecipazione al logos, concetto tipico della filosofia greca, tradotto con la parola "verbo", che sta ad indicare la conoscibilità della realtà tramite il linguaggio. Quindi idea come "mattone fondamentale" del pensiero, espressione di una razionalità universale del cosmo. Le forme geometriche e i numeri sono parte di questa razionalità. Infatti, più che entità fisiche, si tratta di costanti universali, che consentono di fare esperienza, nel senso di conoscere una realtà dotata di regolarità anziché trovarsi nel caos. Secondo questa impostazione, la verità, lo svelamento, non consiste in una credenza, e nemmeno in una certezza, espressa attraverso enunciati;

invece consiste nell'intelligibilità della realtà attraverso il logos, ossia il linguaggio. Quindi verità è dare senso: aprire a nuovi significati. Interessante notare come durante il I secolo d.c. questa accezione di verità fosse maggiormente diffusa, rispetto al concetto di adeguamento, che è stato tematizzato in epoche successive. In particolare il Vangelo di Giovanni risulta debitore, fin dai primi versi, di concetti provenienti dal pensiero greco-platonico. Pertanto sarebbe fuorviante intendere il significato della parola verità, presente nel testo evangelico, come adeguamento. Secondo il Vangelo di Giovanni la verità è ciò che è portato dal Verbo: non è verità in quanto creduta dalle persone, piuttosto sono le persone chiamate a credere alla verità. Ovvero non è verità in quanto proposizione controllata logicamente a partire dall'esperienza, è invece una verità radicale, che pone in essere l'esperienza stessa. È una verità che svela in quanto fa esistere.

Fedi e persone di fronte ad una verità plurale

Se da un lato risulta chiaro che entrambi i significati di verità siano fondamentali, dall'altro è importante interrogarsi su quali relazioni ci siano tra le due accezioni. È evidente che la Verità-Adeguamento (VA) esprime la sua funzione nell'accertamento dei fatti. Mentre la Verità-

Svelamento (VS) la esprime nell'elaborazione dei significati. Questo comporta che la VA sia intersoggettiva, poiché un fatto è tale proprio per il suo rimanere una costante dell'esperienza tra persone diverse, altrimenti si tratterebbe di una interpretazione dell'esperienza e non di un fatto. La dimensione intersoggettiva dipende da qualche riferimento esterno osservabile e condivisibile [6] . Si noti tuttavia che, come osservato da Kierkegaard, “Ciò che è la verità può in bocca dell'uno o dell'altro diventare non-verità” (1972, p 367). Lo stesso concetto viene elaborato anche da Bonhoeffer: “L'asserto è vero come risultato, ma come presupposto è un autoinganno.” (2008, p 36). Questo fenomeno si deve alla dipendenza della VA da eventi passati. In pratica, quando ci si riferisce a qualcosa che non sia fattuale, e quindi già avvenuto, la verità non può essere relativa ad un riferimento esterno. Può tuttavia essere relativa ad un elemento interno al soggetto che parla. Qui il tema della verità entra a contatto con il tema della speranza e della progettualità. Si tratta di aspetti legati ai soggetti, in particolare alla volontà e alle conoscenze della persona che spera o progetta. Trattandosi di aspetti soggettivi, è un campo in cui è la VS a svolgere funzione veritativa. Alcuni esempi per chiarire: se mi rivolgo al domani, posso fare una previsione o un'ipotesi: “domani pioverà”. Dal punto di vista della VA l’ancoraggio alla realtà consiste nell'aver fatto un'ipotesi, quello

è il valore di verità che nel presente è possibile enunciare, in funzione del futuro. Qualsiasi asserto riguardante il contenuto dell'ipotesi, “pioverà domani”, non è predicabile né vero né falso fino al giorno successivo. Se, invece, la sera o prima dell'alba, guardando il cielo, dicessi: “la stella della sera è più bella della stella del mattino”. Si tratterebbe di una frase dotata di senso, dipendente da un gusto personale, diverse persone potrebbero convenire con me, e trovare che quanto dico sia “vero”. In realtà la stella del mattino e della sera sono uno stesso astro, in effetti si tratta di Venere. Ma questo non è rilevante per il senso e la sincerità della mia frase: in funzione della VS, da un medesimo riferimento esterno ne traggo esperienze diverse. Allo stesso modo: se decido di fare X il giorno Y, per la VA il fatto riguarda solo l'atto di decidere, che è già avvenuto, non il contenuto della decisione. Invece, l'essere diventato cosciente della decisione, è in funzione della VS, e riguarda proprio i contenuti, in quanto so di voler fare X (ad es. finire di scrivere questo paragrafo). Se non fossi consapevole del contenuto della decisione, potrei asserire: ”ho deciso, ma non so che cosa”, che è un enunciato privo di senso, anche se corretto dal punto di vista della VA. Questo esempio mette in chiaro come la VA senza VS sia del tutto vuota di significati, anche quando formalmente corretta. Un ultimo esempio, tratto dalla letteratura fantascientifica, per mostrare quanto sia rilevante la VS e come il valore di verità proprio dello svela-

mento di nuovi significati non sia direttamente legato a riferimenti esterni, ma dipenda da come i soggetti colgano questi riferimenti durante l'esperienza: partendo da una prospettiva biblica, è possibile affermare che un essere senziente, dotato di conoscenze e poteri immensi, sia venuto sulla terra e abbia creato la vita, inclusi gli esseri umani. Abbia di tanto in tanto comunicato con alcuni di loro, sia attraverso sogni sia con parole e visioni, infine abbia scelto di incarnarsi in un essere umano qualche anno prima della nostra epoca, dalle parti del medio-oriente. Ovviamente, seguendo alcuni pessimi pseudo-storici ma ottimi autori di fantascienza, quest'essere potentissimo e più vecchio del tempo stesso non sarebbe altro che un alieno di qualche universo lontano. Si badi bene che in questa affabulazione gli elementi storici sono identici a quelli biblici. Da un punto di vista dei fatti accertabili, il valore di VA di queste storie fantasiose è identico a quello di alcuni passi biblici. L'abilità di chi scrive questo genere di racconti sta proprio nell'intrecciare gli stessi elementi fattuali in una trama del tutto diversa, che quindi offre un valore di verità-svelamento differente.

L'esempio qui sopra è fantascientifico, tuttavia molte incomprensioni tra fedi religiose hanno la medesima origine: da una stessa figura storica, si traggono significati molto diversi. Ogni significato è riconosciuto quale verità dal gruppo che lo porta avanti. Si pensi al dibattito, vivo

soprattutto negli Stati Uniti, riguardante il seguente argomento: se la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni sia o meno una comunità cristiana. Secondo i membri e i dirigenti di quella stessa chiesa, la risposta è positiva: considerano la propria comunità una denominazione cristiana. Secondo una parte dei gruppi protestanti conservatori americani, la risposta è stata negativa: non la annoverano tra le realtà cristiane, adducendo come motivazione proprio alcune differenze nella concezione della divinità. Infatti quella chiesa non promuove una concezione trinitaria, invece predica un Padre dotato di corpo fisico, così come il Figlio, oltre a presentare una lunga serie di differenze nella visione dei rapporti tra Dio e umanità. Il risultato è che l'appartenenza al cristianesimo di tale comunità, che pur riconosce Gesù Cristo come Salvatore, viene messa in discussione da molti gruppi cristiani. In generale tutte le divisioni nel cristianesimo dipendono non da VA, ma da VS: a partire da una medesima fonte scritturale, si sono moltiplicati i significati. Di certo, all'interno delle religioni la VS assume un ruolo di primo piano rispetto alla VA. Sia in relazione agli aspetti escatologici, del tutto fuori dalla possibilità di verificazione tramite adeguamento, sia per gli insegnamenti che si traggono da fatti storici, in quanto non sono i semplici fatti a costituire il fulcro della narrazione biblica. In proposito si pensi ai libri storici delle scritture ebraiche, non è importante sapere quali fossero state le battaglie, quando e

dove fossero avvenute e i modi in cui furono combattute, piuttosto quei testi hanno lo scopo di mostrare l'azione divina in favore del Popolo Eletto. Naturalmente un archeologo può benissimo prendere i libri storici per andare a ricercare gli avvenimenti precisi che vi sono dietro. Questi studi sono stati portati avanti, e i risultati hanno spesso messo in luce delle importanti distorsioni della Scrittura in relazione ai fatti (Ska, 2003; Liverani, 2003). In particolare il libro di Giosuè presenta una storia in chiave epica, poco corrispondente agli scavi archeologici, ma presenta anche discrepanze rispetto ai successivi libri storici della stessa Bibbia. In maniera simile si può ragionare riguardo al libro di Giobbe: non sappiamo se si trattasse di un personaggio realmente esistente, né conosciamo l'autore del libro. I dialoghi al suo interno difficilmente sono una trascrittura "verbatim" di una conversazione. Sia che l'episodio fosse stato ricostruito da un cronista, sulla base di una testimonianza o di un racconto, sia che l'episodio fosse inventato da un poeta, manterrebbe comunque il suo significato e la sua possibilità di trasmettere delle verità. Pretendere che si tratti per forza di una storia raccontata secondo i fatti, in ogni minima parola, oppure considerarla una falsità, sarebbe come ritenere che Pierino non sia un preciso personaggio storico, e quindi mettersi a gridare spesso "al lupo" in quanto si ritiene la storia non fattuale! Ovvero, per fare un esempio

più colto, sarebbe come sostenere che la Pietà di Michelangelo non rappresenti Maria con il suo dolore, in quanto la donna scolpita ha abiti tipici dell'Italia rinascimentale e non del medio-oriente del I sec. Mentre la verità dell'arte è VS.

A questo punto una domanda diventa pressante: se la VA dipende dal riferimento intersoggettivo che è possibile controllare attraverso l'esperienza, da cosa dipende la VS? Trattandosi di una verità pre-esperienza e radicale rispetto al soggetto, non può dipendere da altro se non dal soggetto stesso. È una verità dipendente dalle persone. Interessante notare come, in un linguaggio neo-platonico, si parli di ipostasi, indicando quello di immutabile che soggiace alla realtà così com'è conosciuta. Il termine ipostasi è stato anche tradotto da Tertulliano con il latino persona. Da cui l'italiano "persona". Quindi persona assume qui un significato basilare: persona è quell'apertura che indirizza il modo di relazionarsi con il mondo di ciascun individuo. È ciò che sta alla base della creazione dei significati. Questa caratteristica della VS, di essere dipendente dai soggetti, ne rende la comunicazione limitata. La semplice enunciazione non trasmette il suo valore di verità. Il riconoscimento della verità svelata è limitato dalle ipostasi, ossia tutte quelle disposizioni mentali [7] che sono proprie di ogni persona. Solo quando due o più persone condividono, almeno in parte, le medesime ipo-

stasi, sono in grado di scambiarsi, almeno in parte, delle verità. Le verità che abbiamo in mente sono il prodotto dell'azione delle ipostasi. Non possiamo semplicemente scegliere cosa troviamo vero e cosa no. Inoltre ci sono modi virtualmente illimitati di essere una persona, e quindi di affrontare la vita e di cogliere la verità. Quello che per qualcuno è epifania, chiarezza, per un altro è assurdità. Riprendendo Gadamer (1983), si può affermare che ciascuno si muova in un orizzonte di senso, ma i diversi orizzonti possono fondersi, ampliarsi. In base a quanto esposto qui sopra, l'ampliamento del proprio orizzonte, o la sua trasformazione, avviene in virtù di una modificazione della persona, ossia delle ipostasi che la caratterizzano. Fin quando una persona non cambia, non è in grado di cogliere le verità che si trovano fuori dal suo orizzonte di senso. La capacità di cambiare, di essere plastici, è essenziale per operare quella riforma della mente che, secondo lo stesso Apostolo Paolo, conduce allo spogliarsi dell'uomo vecchio per rivestire l'uomo nuovo (Ef. 4). Il lavoro di rispecchiamento dell'imago Dei è la pratica cristiana per eccellenza secondo Meister Eckhart, i cui scritti iniziano la riflessione sulla Bildung, termine tedesco derivante dalla radice "bild" che significa immagine. Bildung viene tradotta in italiano con la parola "formazione", nell'accezione di "dare forma", ed è al centro della riflessione pedagogica contemporanea. Quindi una radice fondamentale del pensiero pedagogico moderno si

trova nella riforma della mente proposta da Paolo: alla base dell'educazione vi è la capacità di cambiare se stessi per cogliere nuovi significati. In effetti, ogni volta che si tenta di comunicare una VS, si sta offrendo un'opportunità di cambiamento. Pertanto, al fine di consentire la comunicazione della VS, è utile porsi in dialogo con l'altro secondo una modalità educativa, ossia con l'intenzione di insegnarsi reciprocamente.

Comunicare una verità plurale

Dal momento che gli esseri umani sono capaci di cambiare, e lo fanno soprattutto attraverso il contatto con altre persone, vi sono molti studi su questo tema riguardanti sia i neuroni specchio sia le implicazioni educative delle relazioni interpersonali (Rizzolati, 2006; Feuerstein, 2008), ne segue che è possibile comunicare una VS, dando opportunità a chi ci ascolta di espandere il proprio orizzonte di senso, proprio grazie alle relazioni umane. Si noti come la comunicazione della VA avviene secondo modalità diverse da quella della VS. Infatti la prima è comunicata in quanto viene provata, ossia vengono fornite prove a sostegno, e questo è sufficiente; la seconda invece va offerta e insegnata. È chiaro che, se si comunica la

VS come se si trattasse di VA, si commettono alcuni errori comunicativi. Il primo è sicuramente la mancanza di umiltà: dal momento che quando si comunica una VS non ci si basa su evidenza esterna, piuttosto si sta insegnando qualcosa atto a cambiare chi ci ascolta, è ottima norma seguire i consigli di Proverbi di evitare gli occhi alteri (6:17) e di usare dolcezza delle labbra (16:21). Dal primo punto deriva il secondo: non accorgersi della mancanza di evidenza per chi è diverso da noi. Una persona diversa, soprattutto con un differente retroterra culturale, coglie quanto le viene detto da un punto di vista diverso dal nostro. Stupirsi che le persone "non capiscano, eppure sono intelligenti", è sintomo di un atteggiamento che manca di empatia. In particolare, per quanto riguarda le materie di religione, è importante ricordare, come ha sottolineato Rice (1985) che: "Le prove su cui la fede si fonda non sono mai irresistibili, non ci obbligano a decidere in un senso o nell'altro. Esse ci permettono semplicemente di prendere una decisione in modo intelligente. Questo limite della fede è importante perché preserva la nostra libertà di scelta." (p 189). Si noti che questo non implica solo una dicotomia credere o non-credere, ma permette diverse fedi e relativi sistemi di credenze. Se non si accetta questa situazione riguardo alla VS, allora il problema nella comunicazione è una mancanza di tolleranza. La scarsa tolleranza è, a mio avviso, il risultato dello spettro dell'insicurezza che porta le persone ad una visione auto-

ritaria della verità. L'unica spiegazione, che io sia in grado di trovare, all'atteggiamento di quelli che pretendono che tutti la pensino come loro, è una forma di paura. In fondo, che problema c'è se il mio vicino ha idee e convinzioni diverse dalle mie? Succede sempre e, se tutti siamo tolleranti, magari anche curiosi, tali divergenze di opinioni e conoscenze possono essere un arricchimento. Al di fuori di considerazioni psicologiche, la capacità di essere disposti ad imparare da altre persone e contemporaneamente ad insegnare loro è la chiave per mettersi in dialogo. Ammettere una verità plurale non richiede di abbandonare tutte le certezze; essere pronti ad apprendere dall'altro non implica rinunciare né alle proprie convinzioni né alla propria fede: implica invece essere capaci di mutare le proprie credenze, e di saper cogliere punti di vista diversi e nuove verità. Questo ci porta a sottolineare la disgiunzione tra credenza, fede e verità, che molte persone tendono ad appiattire su di un unico piano: le credenze sono ciò che è creduto; spaziano dalle semplici opinioni, al voler, o aver bisogno di, credere. La verità è invece o qualcosa di provato dall'esperienza, ed è intersoggettiva in quanto riguarda i fatti; ovvero è uno svelamento che porta nuovo senso. Definire la fede è più complesso, non serve farlo qui, ora è importante sottolineare che ci sono sia verità sia credenze che non hanno a che vedere con la fede. Ad esempio: credere che “la persona X sia interessa-

ta all'acquisto di una casa", è una credenza e non ha alcuna relazione con la fede; oppure, la frase "a zero gradi centigradi l'acqua trasforma in ghiaccio", è vera, alle giuste condizioni di pressione, e non ha nulla a che fare con la fede. In effetti, quest'ultima ha più a che vedere con la fiducia e con le relazioni, in primis la relazione tra un Dio e l'essere umano, che non con fatti, opinioni o significati. Questo si può riscontrare anche su credenze e verità riguardanti una medesima fede: capita spesso che i membri di una stessa comunità, pur condividendo la stessa fede, abbiano delle credenze e delle opinioni diverse riguardo numerosi aspetti, perfino aspetti centrali per la loro religione, e stimino come veri enunciati differenti, trovandosi in contraddizione tra loro. Degli esempi importanti a livello internazionale sono costituiti dalla teologia della liberazione in seno alla Chiesa Cattolica, e al dibattito, molto forte in Nord America, sul darwinismo e sul disegno intelligente. In entrambi questi casi le persone coinvolte "credono in" uno stesso Dio e in uno stesso Libro, tuttavia "credono a" fonti diverse, e non concordano su punti importanti, quindi le persone coinvolte "credono che" [8], nel caso della teologia della liberazione, che il concetto di salvezza vada applicato anche a livello sociale (Boff, 1977), in questo riprendono argomenti di tipo marxista e li inseriscono in un'ottica cristiana, mentre altre correnti di pensiero cattolico ascrivono la Salvez-

za ad una realtà non terrena, e si tengono ideologicamente molto distanti dal marxismo. Invece, nel caso dei creazionisti, essi “credono che” non vi sia posto per una visione darwinista, perché il darwinismo assume la morte degli organismi come sempre esistita, i creazionisti credono quindi che Genesi 1 e 2 non possa essere armonizzata con la teoria evoluzionista in quanto essa concepisce la morte come strumento fondamentale per creare la biodiversità; al contrario, il creazionismo crede che la morte non sia causata da Dio, ma sia il prodotto della ribellione (Gibson, 2012) avvenuta a creazione ormai ultimata; invece, chi propone il disegno intelligente vede l'evoluzione naturale come il mezzo attraverso cui Dio ha creato gli organismi viventi. Pur condividendo la stessa fede, rispettivamente una fede cattolica per il primo esempio ed una fede evangelical per il secondo, le divergenze di opinione e di visione sono palesi e rilevanti. Nonostante ciò, all'interno del Cattolicesimo si è riusciti a gestire un dialogo tra teologia della liberazione e correnti di pensiero ortodosse. L'attuale, al 2019, Pontefice, pur avendo preso le distanze dalla teologia della liberazione ed essendosi sempre schierato al di fuori di essa, è attento a manifestare aspetti di frugalità che sono coerenti con pratiche ecclesiastiche predicate proprio dalla teologia della liberazione. Da notare che, prima di assumete l'incarico di Pontefice, Papa Francesco ha gestito il dialogo tra proponenti e avversari della teologia della liberazione in America del

Sud. Al contrario, il dibattito tra creazionisti ed evoluzionisti non sta mostrando i segni di un dialogo equilibrato, piuttosto è rimasto uno scontro su posizioni arroccate. L'ironico risultato è che persone appartenenti alla medesima chiesa non solo non sono in grado di imparare nulla le une dalle altre, ma a volte hanno concluso i loro dibattiti in un aula di tribunale. E tutto questo "credendo in" uno stesso Salvatore, ma valutando in maniera diversa le fonti della ricerca scientifica, e quindi "credendo a" la storia naturale nel caso di chi propone l'argomento del disegno intelligente, "credendo a" un'interpretazione di Genesi nel caso dei creazionisti. In conclusione è possibile sostenere che la capacità di accogliere persone diverse all'interno di un medesimo gruppo sia direttamente in relazione con la tolleranza. Senza tolleranza si produce una frammentazione sociale che conduce alla chiusura mentale: si finisce per raggrupparsi in base alle credenze, e si parla solo con persone che la pensano allo stesso modo, illudendosi così che certe cose siano evidentemente vere poiché così pensano tutti quelli con cui ci si confronta. Scordandosi che tutti la pensano allo stesso modo solo in quanto chi ha opinioni diverse non è presente. In questi casi non si comunica realmente qualcosa, si ripete a se stessi in coro. Parlare di autentica comunicazione significa parlare di accoglienza.

Religioni e scienze in dialogo

Il dibattito creazionismo/evoluzionismo introduce il tema più ampio di religione/scienza, su cui voglio spendere alcune parole. Riprendendo quanto scritto nel paragrafo sulla verità come adeguamento del linguaggio all'esperienza: il fenomeno culturale che viene comunemente definito scienza è costituito da comunità di ricerca, dalle loro pratiche e i relativi risultati, espressi sotto forma di letteratura scientifica. Quello che distingue le comunità di ricerca e il loro lavoro non è un autoritarismo veritativo, piuttosto è un sistematico controllo degli enunciati. È quindi lecito domandarsi come avvengano questi controlli e se siano efficaci. Riguardo al come la risposta può essere appena accennata, in quanto vi sono moltissimi metodi, specifici per ciascuna disciplina. Tuttavia è possibile tracciare un quadro, anche se molto generale. Per prima cosa la ricerca si basa sull'onestà intellettuale: chi falsifica i dati commette il peccato più grave che possa esistere all'interno della comunità scientifica. Quando si trovano dei dati, per quanto scomodi essi siano, vanno comunicati così come sono, anche se vanno contro alle proprie convinzioni. Lo scambio aperto di dati è essenziale, così il controllarsi a vicenda, e quindi serve una to-

tale trasparenza: tutti i risultati devono poter essere replicabili da altri ricercatori. Questi sono gli aspetti etici del metodo scientifico, e sono irrinunciabili anche se, come fece notare Rorty (1991, 1993) raramente tematizzati durante le riflessioni sull'epistemologia. Vi è poi un modello di razionalità alla base della ricerca: campionatura, misurazione, intervento, rimisurazione, documentazione. Non si tratta di uno schema logico universale, solo molto diffuso e generalmente accettato dalle varie comunità. In pratica, il primo passo consiste nel selezionare un campione, ossia uno o più gruppi di entità da studiare. Il secondo, nel misurare una serie di variabili relative al campione. Il terzo nell'intervenire, nel portare un determinato tipo di azione sul campione. Quarto, rimisurare le variabili per vedere cosa è cambiato. Infine è importante documentare puntualmente tutti i passaggi della ricerca. Il modello di razionalità è applicabile a moltissimi campi: il campione può essere una serie di cementi armati di diverso peso e spessore, o delle persone di diversa età, o delle piante di melo di diverse varietà; la misurazione può essere relativa all'integrità strutturale, o ai tempi di reazione ad uno stimolo visivo, o all'altezza e al numero di frutti prodotti; l'intervento può essere una simulazione di terremoto, o 20 ore di training dei riflessi attraverso videogames, o la coltivazione a diversi tipi di altitudine; la rimisurazione sarà di nuovo sulle stesse variabili e indicherà se e quanto sono cambiate; tutto deve essere docu-

mentato, può essere fatto attraverso immagini al microscopio, o con una relazione verbale, o usando un linguaggio matematico e via dicendo. Il modello è sempre lo stesso, l'efficacia dipende dalla precisione adottata: se il campione non è accuratamente selezionato si mettono sullo stesso piano entità diverse, che rispondono in maniera non uguale a certi stimoli e azioni, inoltre se non è abbastanza numeroso non risulta statisticamente significativo; se le misurazioni non sono precise, o sono troppo poche, non si sarà in grado di valutare l'impatto dell'intervento; se l'intervento non è perfettamente uguale a se stesso, e del tutto isolato da altri possibili fattori di disturbo, non si saprà se il cambiamento nel campione è correlato all'intervento o ad altro; se la documentazione non è esauriente, anche qualora tutto il resto fosse fatto bene, i dati saranno scarsamente replicabili e si dovrà rifare tutto. E se tutto viene eseguito alla perfezione, abbiamo la verità? Durante l'epoca moderna-contemporanea la risposta a questa domanda è mutata diverse volte. Durante il periodo positivista si pensava in fondo di si, che potesse esserci una definitiva asserzione sulla realtà. Le cose sono cambiate in seguito agli studi di Popper (1969) e a quelli di Kuhn (1979). Popper ha interpretato tutto il metodo scientifico secondo la logica congetture/confutazioni: chi fa ricerca si accosta all'esperienza con un'ipotesi, attraverso l'esperimento cerca di confutarla; se non gli è

possibile, allora la ritiene corroborata, ossia la tiene per buona fino a quando un altro esperimento non la confuti. In tal modo la scienza si basa sui tentativi di falsificare, non di verificare. Ossia Popper sostenne che, attraverso il confronto con l'esperienza, sia possibile stabilire che un enunciato non sia vero, quindi falsificarlo, ma non che un enunciato sia vero. Popper riprende, in maniera critica, l'idea probabilistica di Hume (1740), il quale fece notare che vedere i cigni tutti bianchi non ci consente di affermare "tutti i cigni sono bianchi", in quanto potrebbero essercene di blu altrove, magari in un luogo remoto dove nessuno li ha mai visti. Oppure, il fatto che ogni mattina sorga il sole, non rende assolutamente certo che anche domani sorgerà, in effetti potrebbe esserci una catastrofe cosmica. Ovviamente è estremamente probabile che domani il sole sorgerà, tuttavia affermarlo potrebbe non essere vero, ossia adeguato a quanto accadrà. Quindi Popper afferma che la ricerca possa solo stabilire se un enunciato non è vero. In seguito ai suoi studi, l'epistemologia ha avuto una svolta probabilistica e relativista, addirittura radicalizzando il pensiero popperiano. È infatti logico ritenere che, come sia impossibile verificare una proposizione, allo stesso modo non sia possibile essere del tutto certi che un enunciato sia falso: anche la falsificazione è probabilista. Oltre la posizione di Popper si trova quella di Kuhn, il quale è partito dall'esame della storia della scienza e ha notato dei periodi di grossi cambiamenti

teorici, seguiti da altri relativamente stabili. Secondo Kuhn i periodi stabili corrispondono ai tentativi di falsificazione, ossia a periodi in cui gli esperimenti corroborano le congetture, e quindi non c'è bisogno di cambiare le proprie ipotesi. Tuttavia, quando una serie di esperimenti mette in crisi degli enunciati importanti, si assiste ad una rivoluzione scientifica: si cambia paradigma di pensiero. Il concetto di paradigma scientifico è la trasposizione della VS in ambito della ricerca: un paradigma è quello sfondo teorico a partire da cui si formulano ipotesi e si interroga l'esperienza. L'esempio di cambiamento di paradigma storicamente più famoso è la rivoluzione copernicana: non più l'idea tolemaica-medievale della centralità della terra con il sole e tutti gli astri che le ruotano attorno, ma il contrario. Se per noi è del tutto ovvio che sia così, è tuttavia utile ricordare che percettivamente sembra che sia il sole a ruotare attorno a noi. Se ci si basasse solo su quello che si vede, potremmo affermare che l'enunciato "il sole gira attorno alla terra" sia vero. E per molti secoli si è pensato così. Pareva che l'enunciato fosse adeguato all'esperienza. In effetti, immaginando due oggetti nello spazio vuoto che si passano vicini muovendosi in direzione contraria, e che ci si trovasse su di uno di questi due oggetti, si osserverebbe l'altro passarci vicino ad una velocità X, ma non si potrebbe sapere se è l'oggetto su cui stiamo noi a muoversi a velocità X, o è l'altro,

oppure se entrambi si muovono e X è la somma della velocità di entrambi gli spostamenti. Il moto del nostro pianeta però non è altrettanto regolare, gli astronomi avevano notato una serie di irregolarità celesti che diventavano sempre più complesse da calcolare. Copernico ha riproposto un sistema con il sole al centro, che era matematicamente più semplice da descrivere. La sua è stata inizialmente un'intuizione data da un cambiamento di concezione. Si tratta di un ottimo esempio di verità svelamento all'interno della storia della scienza. Ovviamente la nuova concezione veritativa viene in seguito controllata con l'esperienza, durante la fase di scienza normale. Da queste concezioni emerge una comunità di ricerca capace di sfruttare gli errori, che immancabilmente commette, per affinare la propria capacità di raggiungere sia nuove concezioni, sia enunciati controllati e molto probabilmente veri. Rimane in ogni caso un relativismo epistemologico di fondo. Per quanto riguarda la dimensione religiosa della fede, rivolta al futuro e a qualcosa che non si vede, quindi oltre l'esperienza sensibile, è chiaro che i criteri di controllo siano diversi. Ma sono possibili dei controlli sul valore di verità svelamento? Accontentarsi di ritenere che VS sia vera solo in quanto creduta sarebbe errato. Questo in quanto si può benissimo credere «che, a, in» cose non vere. Per fare degli esempi: credere nelle divinità olimpiche non le rende vere, così credere nella reincarnazione, ma anche credere che un certo popolo sia la razza supe-

riore non è minimamente sufficiente per concludere che sia vero. Eppure in passato si è creduto in altri Dei, nel secolo scorso il dibattito sulle razze umane ha accompagnato deliri politici, e ancora oggi milioni di persone credono nella reincarnazione. Dunque com'è possibile valutare una verità che è soggettiva? Una risposta onesta è che non si può controllare direttamente, e stabilire cosa sia vero secondo aletheia e cosa no. Tuttavia la corrente filosofica del Pragmatismo (Peirce, 1905) ha proposto una soluzione ingegnosa: osservare gli effetti della presunta verità. Secondo questa prospettiva, la differenza tra illusione e verità si trova nei loro effetti. Se uno svelamento genera del bene nelle persone, allora è considerabile verità, non che debba esserlo per forza ma è del tutto plausibile che lo sia. Quindi è del tutto lecito tenere per vero tale svelamento. Al contrario, quando il risultato è un danno, specie un danno sociale, tale svelamento non è da considerarsi vero. Chiunque lo consideri tale danneggia la società. Il giudizio è quindi di natura etica e pratica: riconoscere l'albero dai frutti (Matteo 16). Ne consegue che ritenere vera la reincarnazione è lecito, nella misura in cui non si danneggia nessuno; ritenere di appartenere alla razza superiore non è lecito, in quanto è dannoso per l'essere umano. La domanda pragmatista a proposito del cristianesimo è la seguente: il vangelo può fare il male al creato? Per principio la risposta è no. Anzi, se una persona che

crede di conoscere il messaggio evangelico, in realtà sta danneggiando il suo prossimo, allora non conosce veramente il vangelo. O, per meglio dire, nella misura in cui danneggia il suo prossimo, è fuori dalla verità; potrebbe aver afferrato comunque una parte del messaggio, e quindi agire in maniera a tratti benefica, e parlare secondo verità in certi momenti, mentre in altre circostanze essere dannosa e vivere nell'illusione. Diverso il discorso per le incarnazioni storiche delle chiese cristiane, che hanno portato frutti amari, ossia hanno prodotto anche oppressione, intolleranza e violenza. In questo caso, pertanto, emerge un relativismo: non sembra possibile stabilire con assoluta certezza che una persona, o una comunità, sia completamente e sempre nella verità, tanto nella verità come svelamento che come adeguamento. È tuttavia possibile da un lato stabilire cosa probabilmente è errato e, dall'altro, decidere cosa è eticamente lecito credere.

Relativismo, apertura e dialogo

Tanto dalla tematica della conoscenza della verità, quanto dalla tematica della comunicazione della verità, emerge un relativismo positivo. Positivo in quanto, evitando di assolutizzare un unico punto di vista veritativo,

consente una crescita e uno scambio delle verità. L'attitudine ad accettare di poter essere al di fuori della verità consente un'autentica comunicazione dialogica, in quanto applica il principio di carità. Tale principio (Davidson, 2001), quando applicato alla comunicazione, implica assumere che l'altro, con cui si stia comunicando, possieda capacità di comprensione e di ragione simili alle proprie. Qualora ci si accosti ad un'altra persona assumendo che non sia in grado di comprendere, allora si nega il principio di carità; se invece si ritiene che abbia le facoltà minime per comprendere, ma ci si designa in ogni caso come superiori all'altro, pur non negando completamente il principio, non lo si sta applicando. Ovviamente è possibile ritenere di avere un messaggio importante, in questo caso è caritatevole presumere che anche la persona a cui stiamo comunicando ne abbia uno altrettanto importante. In tal modo la comunicazione diventa dialogo. Da un punto di vista pratico, il dialogo non è la soluzione di tutti gli attriti tra i diversi punti di vista epistemici. Per quanto riguarda la VS di tipo religioso, il problema nell'accettazione di una verità diversa da quella che si conosce gira attorno a cosa sia dannoso per la società. Quindi sulla liceità di uno svelamento. Questo confronto etico, gestito secondo il principio di carità, può dare ottimi risultati. Tuttavia il dialogo viene annichilito dal pregiudizio di chi ritiene malvagio chiunque non veda le cose al

suo stesso modo. Simili atteggiamenti fondamentalisti sono l'antitesi di un positivo relativismo epistemologico. In conclusione: la verità non è un'entità fisica, qualcosa che si possiede. Piuttosto è un'azione, un tipo di azione mentale conoscitiva, compiuta in modi diversi dalle persone. Conoscere secondo verità, come adeguamento, può essere approssimato attraverso il controllo dell'esperienza, in relazione ad una realtà fattuale. Conoscere secondo verità, come svelamento, dipende dall'agire delle ipostasi, è soggettivo e indirizza la comprensione dell'esperienza. Il contenuto della conoscenza non è di per se veritativo: infatti le stesse parole possono essere lette e conosciute da varie persone, tuttavia per alcune vengono interpretate come verità, mentre per altre sono discorsi vuoti. Ad esempio la lettura dei Vangeli per un credente o per un ateo. Per il credente la verità della Parola è svelata ed evidente, non così per l'ateo, pur mettendosi davanti al medesimo messaggio.

Quanto sostenuto nel presente scritto sottolinea l'ineliminabilità del pluralismo epistemico. Se da un lato i fatti cadono sotto il dominio della VA, il concetto di paradigma scientifico richiama l'importanza della VS anche in relazione ad essi. Viceversa l'interpretazione religiosa di testi e circostanze storiche, pur cadendo sotto il dominio di VS, sono disponibili al controllo di VA. Da un lato, distinguere i due tipi di verità è utile in quanto fa cadere il bisogno di tenere assieme fatti e interpretazioni, consen-

tendo di verificare gli uni e le altre secondo modalità appropriate e razionali. Mischiando i due concetti di verità si arriva a conclusioni assurde, quale l'idea che il significato coincida con l'esattezza. Al contrario è possibile enunciare una serie di eventi con totale precisione, spogliandoli di ogni possibile significato. Mentre è possibile narrare una storia, anche inventata, che sia atta a comunicare significati importanti. Dall'altro, questa distinzione promuove un confronto tra modi di conoscere la verità differenti. Tale confronto implica la possibilità di cambiare, di affinare la conoscenza veritativa. In altre parole, si propone una verità che esclude predicati, tuttavia non in maniera definitiva.

Si può sintetizzare sostenendo che la VS è creativa, tentando di descrivere la realtà in modo nuovo, genera dei predicati precedentemente inesistenti; mentre la VA è legata ad una esigenza di certezza, e controlla, ed eventualmente elimina, gli enunciati che non vengono ritenuti validi in base a criteri intersoggettivamente condivisi. Le credenze sono contenuti mentali, che hanno tutte le persone, e che orientano il comportamento. Possono essere vere o false, utili o dannose, e sono soggette a cambiare nel corso del tempo. La fede non va in definitiva confusa con verità e credenze. Per un verso la fede, sperare, provare cose che non si vedono (Ebrei 11,1), si pone in alternativa rispetto alla ricerca di una sicurezza epistemica

della VA. Di qui il fenomeno del credere per fede, piuttosto che per essere stati convinti da un controllo fattuale, e quindi credere anche senza conoscenza certa. D'altro canto, la fede può promuovere la VS. Dunque, fede e verità restano separate, pur essendo in relazione tra loro. Grazie ai modelli epistemologici brevemente illustrati in questo saggio è possibile districarsi in tale relazione, e quindi evitare fraintendimenti semantici quando si pongono in dialogo scienza e religione.

---

[1] Due affermazioni sono contraddittorie quando una afferma A, e l'altra afferma Non-A. Ad esempio le frasi: "Rex è un cane", e "Rex non è un cane", sono tra loro contraddittorie.

[2] Si noti che certe frasi non possono essere vere o false secondo questa logica. Ad esempio un augurio, che si configura come un semplice atto linguistico, non come una descrizione della realtà: augurare "buon giorno" è una forma di cortesia, non una descrizione di come stia andando il giorno.

[3] Anche se non necessariamente attraverso l'esperienza dei sensi, da questo punto di vista anche l'impossibilità logica è un dato dell'esperienza.

[4] Parola composta da: Alfa privativo + la radice lethe, parola greca traducibile come "oblio".

[5] Questo non toglie che il soggetto sia cambiato dall'esperienza, lo svelamento progredisce proprio grazie alla capacità umana di avere una mente plastica.

[6] Mi riferisco ad una concezione ontologica di tipo realista.

[7] La definizione di ipostasi è molto ampia, essa comprende: modelli di pensiero, spesso appresi durante le prime fasi della vita; conoscenze pre-

gresse, convinzioni più o meno profonde e consapevoli; aspetti emotivi, quali paure e speranze.

[8] “Credere che” esprime un'opinione, una convinzione o una credenza in generale; “credere in” esprime una fede; “credere a” esprime fiducia verso qualcosa. Ad esempio è possibile credere agli alieni, ossia credere che esistono, tuttavia ci sono certe persone che credono negli alieni, si tratta delle cosiddette UFO Religions.

Questo breve saggio rivolge alcune critiche radicali ai modi più comuni di pensare la teologia. La teologia, come disciplina accademica, ha bisogno di riflettere sui propri assunti fondanti. Di conseguenza, le proposte e le obiezioni mosse in questa sede non pretendono di essere in alcun modo definitive; piuttosto sono uno stimolo a mettere in discussione una serie di idola che ostacolano il progresso creativo del discorso teologico nell'epoca contemporanea.

Critica prima: epistemologia e modelli di razionalità

Lo studio dei modelli di razionalità [1] alla base della riflessione teologica è stato portato avanti principalmente dalla filosofia della religione. Tralasciando i dettagli della ricostruzione storica dell'argomento, è noto che il cristianesimo si sia avvalso prima del pensiero platonico, in particolare con Agostino, e successivamente del pensiero aristotelico, dalla scolastica in poi. Il mondo cattolico, con l'enciclica Fides et Ratio del 1998, ripropone una matrice

scolastica. Da un punto di vista protestante, la forte influenza della teologia dialettica proposta da Barth è innegabile. Barth riprende il concetto di dialettica direttamente dal neoplatonismo. Si tratta di una posizione propria della teologia negativa, dove il rapporto con il divino è rapporto di totale alterità. Questo tipo di teologie sono state colpite da una critica devastante, a cui non hanno per altro mai tentato di rispondere, per opera di Severino. Severino (1964) propone un ritorno a Parmenide, filosofo dell'Essere. Ossia propone un rifiuto del concetto del divenire, in quanto, esistendo una assoluta differenza tra essere e non-essere, tutti gli essenti sono eterni. Allora il divenire, ossia l'entrare e l'uscire dall'essere, è assurdo. A causa di questa concezione, basata sul divenire e quindi sul non-essere, la cultura occidentale è portatrice del nichilismo (ivi, 1972). Ovviamente, l'idea cristiana di un Dio Creatore, che crea dal nulla, secondo la logica di Severino non ha alcun senso. In altre parole il Dio cristiano è impossibile. Si tratta di una figura costruita sui modelli di razionalità greci, che hanno completamente svuotato la sacralità del divino, fino a portarlo ad essere un qualcosa di totalmente altro. Hanno dunque postulato una trascendenza assoluta, e pensato quindi alla teologia o come negativa, oppure come pensiero etico spogliato dell'elemento divino, sostituito con un elemento culturale. Al di fuori di queste logiche ci sono soltanto coloro che ritengono di esperire un contatto diretto con il divino. I misti-

ci tardo-medievali, e alcuni revivalisti dell'ottocento americano. Persone che ritenevano di parlare con, e per Dio. I profeti portano avanti una rivelazione che non appartiene alla teologia negativa o (neo)scolastica. Tuttavia rimane da definire cosa sia la rivelazione, come conoscenza di Dio. Questo è a mio avviso la radice del problema di fondo della razionalità della teologia come disciplina: i concetti di razionalità che sono alla base del pensiero occidentale non supportano il concetto di una qualche rivelazione, quindi la teologia che cerca di essere razionale finisce per porre il suo oggetto di studio come totalmente altro oppure ridurlo a prodotto culturale, per giunta nichilistico come sottolinea Severino. Trovare un modello di razionalità capace di rendere conto della rivelazione come momento conoscitivo umano-divino è fondamentale per colmare lo scollamento tra esperienza di fede e teologia come disciplina. Aggiungo che, se nuovi modelli di razionalità non si trovano, e il circolo del dibattito fede-ragione è sempre lo stesso da secoli, questo è dovuto alla scarsissima voglia di sperimentare propria dei teologi. Altre logiche e altri presupposti ci sono, e possono essere adottati, a patto però di svincolarsi da alcune importanti concezioni teologiche del passato. Modelli estremamente promettenti sono quelli della complessità, che stanno facendosi strada in discipline biologiche e sociali (Morin 1977, 2004). Si tratta di modelli del divenire e del-

la trasformazione, che ignorano completamente la lezione di Severino [2] e concepiscono l'ontologia come γίγνεσθαι, come divenire: ciò che è, è in quanto è diveniente. Segnano un contrappasso nei confronti di essere/non-essere. Tutto diviene all'interno di un sistema di relazioni. Voglio citare qui, senza approfondirle, le concezioni avanzate da Bateson, da Maturana, e quelle proprie della biosemiotica. La prospettiva di Bateson (1972, 1979) consiste nel proporre un'implicazione tra mente e biosfera: nel vivente c'è evoluzione, apprendimento e attività mente. Quindi che cosa è proprio degli organismi viventi e non dell'inanimato? La risposta di Bateson è la "struttura che connette". Gli esseri viventi sono sempre composti da delle parti in relazione tra loro. Bateson spiega il concetto sottolineando la simmetria di relazioni formali tra gli esseri viventi. Per esempio un uomo e un granchio: ci sono relazioni simili tra le parti di un braccio e di un arto anteriore del granchio; per quando una chela non somigli ad una mano, essa è in relazione con il resto dell'arto in maniera analoga alla mano con il braccio. Per chiarire ulteriormente: l'omero nel braccio corrisponde al femore nella gamba e la coppia radio-ulna corrisponde alla coppia tibia-perone. Nel secondo caso la somiglianza è anche estetica, nel primo è puramente formale, ma in entrambi i casi si tratta di un insieme di parti in relazione analoga tra loro. La struttura che connette è dunque una

struttura di relazioni. Le relazioni tra parti sono anche alla base dei processi mentali, l'epistemologia non esiste al di fuori dalle relazioni: nulla ha significato se non è preso all'interno di un contesto relazionale. La tesi di Bateson è che i fenomeni che chiamiamo pensiero, evoluzione, ecologia, vita e apprendimento si presentano solo nei sistemi di relazioni. Al di fuori di essi c'è l'inanimato, ossia materia che non è vivente né cosciente, tuttavia rimane disponibile ad inaugurare relazioni che connettano nella struttura vitale. L'inanimato non esiste per l'inanimato, esiste per gli organismi partecipanti alla struttura, che instaurano costantemente nuove relazioni. Al di fuori di queste è il caos. Analogamente, il problema di fondo che si pongono Maturana e Varela (1980) è cosa sia la cognizione. La risposta è che sia un fenomeno indissolubile dalla vita: vivente e cognitivo sono due predicati implicantisi. Maturana afferma che i sistemi viventi sono caratterizzati da metabolismo, dalla crescita e dalla replicazione, il tutto organizzato in un processo circolare causale chiuso, che permette evoluzione nel modo in cui la circolarità è mantenuta, ma non la perdita della circolarità stessa. È la circolarità della sua organizzazione che rende un sistema vivente un'entità di interazioni, ed è la circolarità che il sistema ha bisogno di mantenere per rimanere vivente e per conservare la sua identità attraverso differenti interazioni. La sua condizione di essere una unità di interazioni è mantenuta perché la sua organizzazione ha

significato funzionale solo in relazione al mantenimento della sua circolarità. Per rimanere vivente un sistema necessita di intrattenere relazioni interattive tali che dopo l'interazione il sistema conservi la propria circolarità, per far questo il sistema si adatta all'ambiente, ovvero apprende ad evitare le interazioni lesive della circolarità. In tal modo è in grado di prevedere, inserendo ogni singola interazione in una classe di interazioni, pertanto i sistemi viventi sono sistemi inferenziali, e il loro dominio di interazioni è un dominio cognitivo. Il cambiamento evolutivo dei sistemi viventi è il risultato della loro organizzazione circolare che assicura il mantenimento della loro circolarità, permettendo ad ogni passo riproduttivo cambiamenti nel modo in cui la circolarità è mantenuta. Dunque riproduzione ed evoluzione non sono essenziali per l'organizzazione del vivente, ma lo sono per la trasformazione storica dei domini cognitivi dei sistemi viventi sulla terra. I sistemi viventi sono sistemi cognitivi, il vivere è un processo di cognizione, perché un sistema cognitivo è un sistema la cui organizzazione determina un dominio di interazioni nel quale esso può agire in modo pertinente al mantenimento di se stesso. Maturana propone la nozione di autopoiesi, attraverso cui intende rispondere ad una questione fondamentale: che cosa sia l'organizzazione dei viventi e come la loro fenomenologia, comprese riproduzione ed evoluzione, sia determinata dalla loro

organizzazione. I sistemi viventi sono macchine, e sono viventi in virtù della loro organizzazione autopoietica. Ossia caratterizzata di capacità di auto-organizzare se stessa, di auto "poiein" auto-crearsi. Le macchine si definiscono omeostatiche quando mantengono costante, entro una gamma limitata di valori, qualche loro variabile, e tutto il feedback è interno ad esse. Le macchine autopoietiche sono macchine omeostatiche organizzate come una rete di processi di produzione di componenti che attraverso le loro interazioni e trasformazioni rigenerano e realizzano continuamente la rete di processi che li producono. La macchina autopoietica genera la propria organizzazione mediante il suo operare come sistema di produzione dei suoi stessi componenti. L'organizzazione autopoietica significa: processi intrecciati nella specifica forma di una rete di produzione dei componenti che, realizzando la rete che li produce, la costituiscono come unità. In un sistema vivente la perdita di autopoiesi è disintegrazione in quanto perdita di identità, quindi morte. Ulteriore prospettiva, capace di legare vivente e significante, è quella biosemiotica. Sviluppata da numerosi autori nel corso del novecento (Sebeok 1973). Si basa sull'idea che semiosi e vita siano co-estensivi. Ovvero che il concetto di segno come significante sia indispensabile al vivente. In altre parole che ogni organismo sia vivente in quanto capace di interpretare. Il vivente si pone in relazione interpretante con il mondo. Il mondo allora è un umwelt,

un mondo della vita. Fa parte dell'umwelt tutto ciò che è leggibile come segno, che quindi ha un significato. Il significato dipende dalla possibilità dell'interpretazione: un oggetto inanimato A che ne urta uno B, provoca il moto di B, tuttavia non si parla di significato e interpretazione; questo perché l'oggetto inanimato B non aveva altra possibilità se non essere spostato. Si parla di interpretazione quando si danno più possibilità di reazione, pertanto il risultato dell'urto di A non è calcolabile a priori solo con metodi fisici. Piuttosto un organismo urtato è capace di interpretare l'urto, ossia di rispondere in diversi modi. L'urto fisico è un segno per l'organismo in questione. L'interpretazione che ne farà, e dunque la risposta che darà, è in funzione delle caratteristiche proprie dell'organismo. Queste caratteristiche sono in quanto sono divenute. Qui si riprende la lezione di Bateson e Maturana: la reazione è dipendente dalla storia delle relazioni autopoietiche che danno forma agli organismi. Maggiore è il numero di relazioni del sistema che compone un organismo vivente, maggiore è la gamma di risposte, quindi di significati. I significati sono fenomeni di natura storica, ossia in costante evoluzione in quanto costantemente emergenti dai processi relazionali indispensabili al mantenimento della vita. L'interpretare proprio dei viventi è il prodotto di una serie di processi di natura relazionale, secondo una logica ricorsiva e circolare di mantenimento

della possibilità di inaugurare ulteriori relazioni interpretanti. Seguendo queste concezioni che partono dalla complessità, dalle relazioni e dal significato, categorie razionali tipiche della filosofia come “essere”, “esistere”, perfino come “causa-effetto”, sono messe da parte. Dalla prospettiva della complessità vengono viste come concetti inadeguati alla descrizione dei sistemi viventi e cognitivi. Si preferisce infatti parlare dell'emergere di fenomeni e di proprietà: il mondo come lo conosciamo emerge dal gioco delle relazioni, e viene conosciuto attraverso il senso dato dall'interpretazione che ciascuna parte fa di se stessa e delle altre, così che organismi che si relazionano e interpretano in maniera diversa conoscono una realtà diversa. Inoltre il binomio causa-effetto è sostituito da quello processi-prodotti. In quanto la causazione lineare, tipica del mondo inanimato, senza gradi di libertà, non è in grado di prevedere con precisione i comportamenti e le reazioni dei sistemi viventi. Un buon esempio è costituito dalla storia naturale: gli organismi si evolvono, tuttavia non è possibile stabilire a priori come si evolverà una specie; solo a posteriori si può ricostruire il percorso che, verosimilmente, ha portato allo sviluppo delle sue caratteristiche. L'ipotesi date da questi nuovi modelli di razionalità consistono nell'accettazione della relazione come matrice del divenire, e l'interpretazione come forma primaria dell'esperienza. In esse c'è l'umwelt, il mondo come lo si conosce. La relazione interpretante può es-

sere generatrice di senso e di vita, oppure non è. Se non è, si disgrega nel caos dell'inanimato. Sempre però disponibile ad essere di nuovo investito di nuove relazioni generative. Il concetto di differenza ontologica, visto da Heidegger (1969) come differenza tra essere ed ek-sistente, ossia come lo stare fuori, da parte degli enti, rispetto all'essere, in modo tale che se X è X allora non è né Y né Z, viene calato nella matrice relazionale. In parole semplici: le relazioni possono interpretare secondo la finitezza, comprendendo l'opposizione e il conflitto, generando un'esperienza limitata di non-essere e quindi di ek-sistenza. Tuttavia la matrice di relazioni interpretanti è autoperpetuantesi, costantemente generativa di vita e di senso, pertanto è vivente ma non essente, in quanto non presenta differenza ontologica. Pur essendo di natura storica, costituisce uno spazio ontologico infinito: non c'è limite alla possibilità di instaurare relazioni significanti e generative, perfino se all'interno della matrice prendono forma le relazioni escludenti della finitezza, il processo nel suo complesso non presenta limiti.

Questa matrice di vita, eterna e infinita è un'ottima definizione della concezione tipicamente protestante [3] di Dio come relazione. L'eterna relazione generativa è del tutto coerente con una teologia di tipo Spinoziano, pertanto presenta possibilità di sviluppi panteistici, tuttavia intendendo il divino come matrice del vivente e del sen-

so, la linea teologica più facilmente sviluppabile va nella direzione del panenteismo. Come riferimento biblico, il più pregnante è di certo 1 Re 19: Dio non come fenomeno naturale, che pure accompagna l'esperienza di contatto con il divino, ma caratterizzato secondo l'ossimoro di un suono silenzioso [4] .

In qualità di matrice di ogni divenire, Dio dischiude le forme della natura, e, per quanto eternamente generante, si qualifica anche come eternamente storico e diveniente, auto-creandosi infinitamente. Interessante come Rice (1985) ponga Dio all'interno del cambiamento. In questo Rice segue la lezione della filosofia del processo di Whitehead (1926), che già proponeva come l'ontologia non abbia necessità di porre l'essere fuori dal tempo. D'altro canto non si faccia l'errore di riprendere la posizione di trattare Dio come qualcosa che, non essendo puro essere, è qualcosa che ek-siste: se presentasse differenza ontologica, allora per poter essere qualcosa non sarebbe qualcos'altro, come un essere umano che per essere se stesso non è qualcun altro. Dio quindi non ek-siste, piuttosto con-siste. Mit-sein invece che Da-sein. Ponendosi in eterna relazione positiva, non escludente, è consistente e non esistente. Questo pone un serio limite alla possibilità di enti finiti, come gli esseri umani, di fare esperienza di Dio. Qui sto riprendendo l'argomento della teologia negativa. Tuttavia Dio non è affatto il totalmente altro, pro-

prio grazie alla relazione significante che contraddistingue la matrice della vita e del senso. Di qui la possibilità della relazione profetica, come interpretazione della vita al di fuori dell'opposizione. È l'attimo di distanza dalla finitezza dell'ek-sistenza. Pertanto è momento di estasi in senso etimologico del termine. All'atto pratico è fonte di nuova interpretazione della natura e della storia, quindi momento generante nuovi significati. Queste nuove basi epistemologiche per ragionare di teologia fanno piazza pulita di tutta una serie di categorie, in particolare le opposizioni tra teismo, ateismo e agnosticismo perdono le loro ragioni. Infatti diventa irrazionale sia credere "in un Dio", in quanto in effetti un Dio non esiste, mentre la nostra "definizione di Dio" esiste, quindi è sempre inadeguata ad esperire un eterno consistere; tuttavia rifiutarsi di crederci è altrettanto irrazionale, poiché definendo Dio come matrice generativa di vita e senso, di natura storica e relazionale, rifiutare di ammettere come divina questa matrice ontologica implica fare un'obbiezione di semantica, non certo dell'idea che la vita e il significato si generino; l'agnosticismo infine diventa la posizione di chi non vuole pensare Dio, del rifiuto e non dell'inconoscibilità, di chi presume, senza poterlo dimostrare, che non si possa uscire dai propri limiti conoscitivi. In generale credo si possa dire che l'atteggiamento umano di fronte alla conoscenza sia o di ricerca o di dare per scontato. Chi da per assodato non si interroga, si limita a mantenere certi si-

gnificati e certe relazioni con il mondo. Al contrario chi ricerca, inaugura nuovi significati. La fede, nella prospettiva qui tracciata, è indissolubilmente unita all'atteggiamento di ricerca. Curiosamente questa fede è fede che si nutre di ateismo: quando ci si interroga su Dio, per trovare nuovi significati ed esperienze, è utile svuotare le proprie idee su Dio. I predicati tenuti per veri sono prodotti della storia, possono produrre nuovi significati. Tuttavia c'è il rischio di fare esperienza solo di se stessi e di quello che si sa già. Invece, farsi domande ontologiche ed essere pronti a trasformare sempre le proprie relazioni interpretanti è vera fede. Fede del ricercatore. Si tratta di cercare il divino al di fuori del dogma, ma anche al di fuori di sé: rinunciando ai propri bisogni e condizionamenti, altrimenti l'incontro con Dio, piuttosto che nuova rivelazione, è idolo che risponde alle paure e ai pregiudizi.

Critica seconda: psicologica ed etica

La seconda critica parte dalla fine della prima: è la critica all'aspetto psicologico sull'elemento di consolazione e sulla paura della morte, nonché sulle relative derive etiche. Questa critica riprende le idee espresse da Feuerbach (1845): vi è un forte rischio che a fondamento della fede vi

sia il sentimento di dipendenza dalla natura, e che il fine ultimo della religione sia la divinità dell'uomo, e che quindi il desiderio sia l'origine, l'essenza stessa della fede. Infatti chi non ha desideri non ha neppure Dei. Sosteneva Feuerbach: non è Dio che crea l'uomo, ma l'uomo che per natura crea l'idea di Dio. Feuerbach percepiva in maniera fondamentalmente positiva questa tendenza all'utilizzo consolatorio della religione, in particolare del cristianesimo. Personalmente credo che la penetrazione psicologica di Feuerbach sia stata grande: dall'esperienza cristiana si possono spessissimo estrapolare degli aspetti emotivo-consolatori, tuttavia tali aspetti tendono ad essere estremamente egoistici. L'egoismo, a partire dai modelli di razionalità trattati precedentemente, è la relazione della finitezza per eccellenza: la relazione egoistica consuma le altre relazioni per mantenere se stessa. Dunque, prendendo in seria considerazione la sensata posizione di Feuerbach, si conclude che se gli aspetti consolatori sono una forma di ringraziamento per la vita, allora non sono negativi. Quando invece ci si trova davanti alla relazione appetitiva con Dio, le cose cambiano. Il bersaglio della seconda critica è quel delirio di immortalità che caratterizza e piaga il cristianesimo. Anziché accettare la vita, compresa la sua fine e le sue sofferenze, come un dono, una giusta misura, molti cristiani vogliono una vita eterna, di eterna gioia, oppure preferirebbero non essere mai nati. Questa è una delle più alte espressioni di egoi-

smo: voglio vivere per sempre, oppure Dio non è buono e giusto. Questo pensiero non è il pensiero di una persona adulta. Volere dal Creatore la vita eterna, in senso letterale, a mio avviso è assurdo. Avere vita eterna è, secondo la lezione di Giovanni, vivere in Cristo, in quanto la relazione cristiana, incarnata da Cristo e modellata sul suo esempio, è relazione vivificante, ossia generativa, che mai danneggia né si pone in maniera conflittuale; è dunque relazione di chi rinuncia a se stesso, e accetta la morte. Sotto questa luce invito a rileggere 1 Cor 15: certamente, se abbiamo sperato in Cristo per questa vita soltanto, siamo i più miseri; se, al contrario, speriamo per le vite altrui, e per quelle che verranno, allora saremo cristiani, attenti al prossimo. Concepire una vita eterna come sopravvivenza dell'ego ben oltre i normali limiti corporei, somiglia più al destino di uno spettro che ad un atto di amore verso il prossimo. Invece, ciò che rende vana la vita è l'iniquità, termine desueto, che è usato con grande potenza in Isaia 1: “13 Smettete di portare offerte inutili; l’incenso io lo detesto; e quanto ai noviluni, ai sabati, al convocare riunioni, io non posso sopportare l’iniquità unita all’assemblea solenne. 16 Lavatevi, purificatevi, togliete davanti ai miei occhi la malvagità delle vostre azioni; smettete di fare il male; 17 imparate a fare il bene; cercate la giustizia…”. Danneggiare il prossimo, instaurare relazioni distruttive, questo nega ingiustamente la vita, è

con essa incompatibile, e quindi è distante dalla relazione con il divino. Da questo atteggiamento si produce una deriva etica: la morte è interpretata come male assoluto, proprio per via di un'assolutizzazione dell'io, dell'individualità. Certamente la relazione cristiana è uno dei modelli di relazione che genera vita [5], mentre quella che danneggia il prossimo non lo è. Tuttavia il problema etico abita il livello del noi e non dell'io. Chi si preoccupa solo del danno a se stesso non mostra la capacità di un agire prospettico tale da consentire dei processi relazionali totalmente positivi. Al limite è capace di non danneggiare nessuno. Che è meglio di niente, ma è ancora molto distante dall'ideale evangelico. La questione morale è quella tratteggiata dalla figura di Adelchi negli scritti manzoniani (1822): comprendere le angosce e le sofferenze altrui porta a domandarsi se è giusto combattere per sopravvivere. Che giustizia è quella che si conclude con la morte, infatti? Adelchi tuttavia non è preoccupato per la propria fine, lo è per il conflitto stesso, anche per la fine dei suoi nemici. Al di fuori delle figure tragiche, adottando la logica che vede sia la vita, sia i significati che gli organismi viventi sono in grado di dare al mondo, come un insieme di relazioni, ovvero che concepisce l'umwelt come riflesso di una matrice generativa, metafora divina per eccellenza, ne consegue un'etica della co-responsabilità. Quando qualcuno si pone in relazione negativa con

qualcun altro, lo sta sempre facendo a noi stessi. Nella matrice generativa c'è l'etica del noi. Quando qualcuno fa del male, lo stiamo facendo anche noi. Non vi è alcun "loro" a cui contrapporre il "noi". Non approfondisco qui questo punto, mi limito a citare un passo di White (1890): "There are few who realize how far-reaching is the influence of their words and acts. How often the errors of parents produce the most disastrous effects upon their children and children's children, long after the actors themselves have been laid in the grave. Everyone is exerting an influence upon others, and will be held accountable for the result of that influence. Words and actions have a telling power, and the long hereafter will show the effect of our life here. The impression made by our words and deeds will surely react upon ourselves in blessing or in cursing. This thought gives an awful solemnity to life, and should draw us to God in humble prayer that He will guide us by His wisdom." (p 557) Questa è etica di tutto il creato, come relazione dove nessuna parte dissipa le altre. Infatti la morte è un non-evento, è la vita ad esserci, allora l'etica è una relazione che non sottrae, è relazione che dona o mantiene la vita. È vita eterna, non secondo la carne, ed inaugura relazioni riconcilianti come tratteggiato da Paolo in 2 Cor 5. Mantenere la vita nell'ottica del noi non è più delirio di immortalità di un io, non è mai la mia vita, è la nostra vita, dei miei e dei tuoi figli. È etica che genera la vita, al contrario della concezione

comune dell'etica che è legata alla legge. Ovvero un'etica che "distrugge il distruttore", che punisce, che si limita a non danneggiare o a limitare il danneggiamento. Di certo l'etica legalistica va nella stessa direzione generale di un'etica della vita, tuttavia solo quest'ultima è creativa, generativa, edificante. L'etica del noi genera la vita nella misura in cui coloro che la vivono non vivano più per se stessi. Agostino, nel suo De Civitate Dei, sostiene che gli abitanti di una città libera sono compagni di una pace eterna, dove non c'è amore della propria e in certo senso privata volontà, ma solo amore che gode del bene comune. Dal punto di vista sociale è un'etica che pone la libertà di ciascuno come condizione per la libertà di tutti, in maniera olistica, quale condizione per il benessere dell'intera società.

Per concludere, faccio notare come la sofferenza e la caducità siano, in quest'ottica, un dono: senza la capacità di soffrire non ci renderemmo nemmeno conto di fare del male, o di subirlo. Le emozioni, anche quelle negative, sono fondamentali per regolare le relazioni umane. Come giustamente detto da Damasio (1999), le emozioni sono il sistema di valore della mente umana. La capacità di portare la sofferenza è emblematica della relazione positiva e generativa. La figura da seguire è l'uomo di dolore, che va incontro alla croce, che è capace di soffrire per gli altri. Questa è l'etica cristiana liberata dall'egoismo

e dalla paura.

Critica terza: storico-metodologica

L'ultima critica è storico-metodologica. Si tratta della critica più radicale che intendo muovere. La domanda che pongo è se sia possibile una esegesi biblica senza eisegesi [6]; e, nel caso la risposta fosse affermativa, a cosa porta la sola esegesi? Considerando che il modo del cristianesimo di intendere se stesso è costantemente cambiato nel corso delle epoche, a partire dai primi concili e relative eresie fino alla Riforma e ai nuovi gruppi di matrice cristiana; che la relazione tra società e religione porta la seconda a dialogare con la prima, obbligandola ad un confronto con la modernità; inoltre accogliendo una visione dell'ermeneutica di tipo post-moderno; risulta logico dedurre che estrarre il significato da una scrittura, o da una tradizione, senza modificarlo attraverso elementi di novità e modernità, è virtualmente impossibile. Certo è plausibile, da un punto di vista teorico, un'interpretazione che renda perfettamente il significato originale. Tuttavia, all'atto pratico, non è il tipo di interpretazione prevalente. Penso che questo non sia un limite, anzi: la creatività che proviene dal re-interpretare un testo e un'idea an-

tica, per rispondere a nuove sfide, è una risorsa culturale di prima grandezza. Quanto sostengo implica una lettura dei testi che pone pochi vincoli: anche se interpretare un passo di un testo significa tradire il senso originario, l'interpretazione può essere valida, addirittura latrice di un significato migliore di quello originario. L'esempio più formidabile di questo processo interpretativo è proprio la figura di Cristo. Quello che i moderni cristiani chiamano "Cristo" è una eisegesi del Messia ebraico, figura etnica, riletto con la lente dei culti di salvezza mediterranei. Pretendere una perfetta continuità culturale tra il Messia dei Profeti dell'Antico Testamento, e il Cristo dei secoli successivi, non è sostenibile. Il cristianesimo è altro dall'ebraismo. Il Messia era inteso come liberatore etnico, di stirpe reale, dotato di forza militare. Un Messia che muore senza aver sconfitto i popoli nemici di Israele, non è il Messia tratteggiato dalla cultura ebraica. Dunque Cristo non è il Messia in senso ebraico. Purtroppo molti cristiani non accettano questo ragionamento: credono invece che Cristo sia il Messia ebraico, solo che la massima parte dei Giudei non lo ha riconosciuto. Chi la pensa in questo modo non si rende conto che il significato legato alla parola di origine greca "Cristo" è diverso da quello che gli autori dei testi veterotestamentari attribuivano alla stessa parola, nella versione dei settanta, ovvero al suo originale ebraico. In ultima analisi, il concetto di Cristo è stato elaborato non solo dalla cultura giudaica, sotto forma di

Messia, ma da un'ampia parte dei popoli mediterranei, in particolare grazie agli apporti provenienti dai culti di salvezza, che hanno appunto fatto diventare “Soter” il “Messia” (Rice 1985, p 168-9), che prima era un semplice “liberatore”.

Donini (1991) ha dedicato molti studi ai parallelismi tra la figura di Cristo, come percepita a partire dagli scritti paolini, e i diversi Soter presenti nell'area mediterranea, i cui culti, osteggiati dalle autorità romane, erano diffusi tra gli stessi strati di popolazione in cui si diffuse il cristianesimo. Da questo punto di vista, i culti a carattere salvifico come quelli dedicati a Dionisio e a Mitra, sono l'inconscio culturale del cristianesimo, dove l'ebraismo è la parte conscia. Rifacendosi a quanto detto da Panikkar: “il cristianesimo è certamente una religione, ma in realtà è l'antico paganesimo o, per essere più precisi, è la complessa religione ebraica, greca, latina, celtica, visigota e moderna, convertita a Cristo con maggiore o minore successo” (1967, p 168). Ecco quindi che “Cristo”, ricalcando il pensiero nominalista, è un nome, e, ai fini del significato, non importa la persona fisica a cui il nome è legato. Il significato dipende da come il nome è utilizzato. I cristiani hanno utilizzato il termine greco con cui era stato tradotto l'ebraico “Messia”, in maniera simile al termine Soter, comune agli usi linguistici di molti culti di area mediterranea. Pertanto, anche in assenza di notizie storiche

che confermino una predicazione universale, e non solo in seno al Giudaismo, di Gesù, è del tutto legittimo arricchire il significato del nome Cristo, e aggiornarne l'utilizzo che se ne fa.

Se risulta virtualmente impraticabile interpretare le scritture in maniera non-soggettiva, lo stesso fenomeno si presenta in maniera radicale in relazione alla storia: ponendo la rivelazione su di un piano storico, ossia come un avvenimento fattuale e pubblico, che viene riconosciuto e interpretato quale atto di Dio, in che termini si può qualificare il contributo umano di un simile riconoscimento? Qui il bersaglio critico è Pannenberg (1969), che pone la storia come orizzonte in cui teologia e rivelazione si muovono e assumono significato. Da questo punto di vista, la storia è la matrice delle scritture medesime. Che, quindi, fin dalla loro genesi portano l'impronta dell'elaborazione culturale e teologica di eventi storici, che si fanno, grazie all'interpretazione di chi scrive, atti divini. In altre parole, ancorare la rivelazione alla storia non risolve la critica mossa da Feuerbach. Anzi, conduce a domandarsi se, a livello storico, il darsi della rivelazione non corrisponda proprio all'azione della creatività umana.

Al lato pratico, l'innovazione portata da nuove interpretazioni viene in genere percepita come pericolosa dalle realtà ecclesiastiche consolidate, conducendo ad episodi polemici che si sono più volte risolti in accuse di eresia

nella storia cristiana. E' infatti opportuno esplicitare secondo quali criteri valutare la creatività del discorso teologico, e trovare un accordo su criteri che siano condivisi, pena la frammentazione sociale dei gruppi religiosi. Il problema diventa quindi la responsabilità umana dell'interpretazione del fatto e del testo religioso: quale metodo usare per decidere se si sta interpretando in maniera giusta o secondo un significato migliore? Una buona risposta proviene dalla metodologia tipica della teologia latino-americana, che propone sempre di muoversi secondo lo schema: vedere, giudicare, agire (Vigil, 2008). L'interpretazione parte dalla realtà attuale, la giudica alla luce delle scritture, ed infine traduce in agire i propri discorsi. In sintesi, tenere unite l'interpretazione del testo scritturale, la riflessione teologica e la pratica pastorale, consente sia di valutare attraverso la prassi i nuovi significati sviluppati, sia di tornare a sviluppare la riflessione a partire dalle sfide proposte dalla pastorale, in un rapporto ricorsivo. Allora la prassi pastorale diventa il banco di prova: seguendo la massima secondo cui si riconosce l'albero dai suoi frutti, similmente una teologia è buona nella misura in cui si traduce in delle nuove prassi e azioni buone.

Conclusioni: quali vie di uscita?

Concluderò questo articolo indicando un argomento molto promettente in vista della costruzione di un edificio teologico che risponda alle critiche fin qui formulate. Richiamo dunque l'attenzione sulla plasticità umana, la capacità cerebrale e somatica di venire modificati dall'esperienza: questa è la condizione per una teologia pratica, che non si concepisca come un pensiero astratto epistemicamente fondato, bensì come una pratica di riforma mentale, etica e sociale. La plasticità è anche la base biologica dell'apprendere (Edelman, 1992; Gazzaniga, 2004), per questo si suggerisce qui un cammino cristiano che sia un cammino formativo. Sull'argomento della vita cristiana come formazione di una nuova mente, citerò abbondantemente il testo Education di White:

“True education means more than the pursual of a certain course of study. It means more than a preparation for the life that now is. It has to do with the whole being, and with the whole period of existence possible to man. It is the harmonious development of the physical, the mental, and the spiritual powers.” (p 14) "God created man in His own image" (Genesis 1:27), and it was His purpose that the longer man lived the more fully he should reveal this image--the more fully reflect the glory of the Creator. All his faculties were capable of development;

their capacity and vigor were continually to increase. Through sin the divine likeness was marred, and well-nigh obliterated. Man's physical powers were weakened, his mental capacity was lessened, his spiritual vision dimmed.Yet the race was not left without hope. To restore in man the image of his Maker, to bring him back to the perfection in which he was created, to promote the development of body, mind, and soul, that the divine purpose in his creation might be realized--this was to be the work of redemption. This is the object of education, the great object of life. ... Unselfishness underlies all true development. Through unselfish service we receive the highest culture of every faculty." (p 16-17) "Every human being, created in the image of God, is endowed with a power akin to that of the Creator-- individuality, power to think and to do. It is the work of true education to develop this power, to train the youth to be thinkers, and not mere reflectors of other men's thought." (p 18), "Godliness--godlikeness--is the goal to be reached. Before the student there is opened a path of continual progress." (p 19).

Le indicazioni di White sull'educazione quale sviluppo olistico di tutte le facoltà umane trovano riscontri nelle ricerche neuroscientifiche (Pegoretti, 2011). Pertanto risulta significativo, alla luce del confronto con le nuove frontiere delle scienze umane, elaborare una teologia che tenga al proprio centro il concetto di imago Dei, e di bil-

dung [7] come avvicinamento a quell'immagine. Dunque una teologia che consideri l'esperienza di fede come vera educazione, come cammino che trasforma la persona. Nel concetto della plasticità umana si trova un umanesimo profondo che proietta verso il futuro la speranza: si è quello che si diventa, e l'essere umano può arrivare a rispecchiare l'immagine di Dio, ossia è capace di generare vita e senso, di porsi in relazione positiva con il prossimo e con la natura. D'altro canto, le persone spesso non sono spontaneamente specchio dell'imago Dei. Per diventarlo occorre la μετάνοια, intesa come vera conversione, non semplice pentimento. Sulla metanoia si apre un lungo capitolo teologico, che non può di certo venire trattato in questa sede. Faccio solo un riferimento all'idea che Dio, in quanto Spirito, rigeneri e trasformi a immagine divina coloro che rispondono all’invito della fede. Quest'affermazione è ancorata a 2 Cor 3,18, in cui Paolo usa l'immagine del rispecchiamento, e del capitolo 4 di Efesini, dove Paolo approfondisce il concetto μιμητής, seguace come imitatore, in relazione al raggiungimento di una maturità cristiana e alla trasformazione personale. Educazione, in senso religioso di restaurazione dell'immagine di Dio, quale scopo della relazione tra fedele e Dio, che non è totalmente altro, è invece esperito nelle stesse relazioni che le persone, e gli organismi in generale, instaurano tra loro, in quanto è concepito come l'emergere della vita e

del significato da tale matrice relazionale. Di qui il riallacciarsi alla sintesi del gran comandamento che viene fatta in Mat 25, 31-45 e in Gal 5,14. Per quanto i passi dei vangeli sinottici indichino due comandamenti, il primo viene ai fini pratici realizzato dal secondo: non potendo amare Dio se non amando il prossimo. Questo discorso porta il dominio della conoscenza all'interno dell'agire: conoscenza di Dio è azione, secondo la lezione che si può trovare in Ger 22,15-16, conoscere Dio è fare delle cose. Vi è un aspetto pratico nella conoscenza. Pertanto non una visione, tipicamente filosofica, della conoscenza contemplativa. Tanto meno del credere come intrattenere una serie di credenze. Conoscere Dio allora non è "avere delle opinioni, o delle certezze sull'argomento", implica invece l'agire sociale. Una fede interrogante riflette sul proprio agire, tenta di comprenderlo meglio e di usare la riflessione in funzione della metanoia, ossia è una forma di educazione auto-cosciente, consapevole della direzione del cambiamento. Da questo punto di vista, fra l'altro, il dibattito sulla salvezza per grazia o per opere mi sembra in effetti un finto problema: risultato di mettere assieme affermazioni bibliche diverse, di Paolo e di Giacomo, rivolte a persone di cultura greca il primo e di cultura giudaica il secondo. L'agire etico non è salvezza di per se, è uno strumento di cambiamento e di trasformazione. Un learning by doing, usando il linguaggio della pedagogia contemporanea. La salvezza sta nella possibilità di creare

una persona nuova, partendo da se stessi per andare verso Cristo. Nel rapporto educativo viene compresa la pratica pastorale, che costituisce il vero banco di prova del valore della teologia. Adottando una logica disciplinare, ossia guardando alla teologia come disciplina, le attività pastorali fungono da momento sperimentale. La pastorale è essenzialmente relazione formativa, processo costante di formazione di una imago Dei, che è processo in fieri, è opera su materiale in costante mutamento, la plasticità umana, che si sclerotizza se si cessa di plasmarla, e che si modifica mentre si forma, al cambiare delle condizioni di vita. È inseguimento del vero sé, abbandonando la persona che siamo ora per ciò che possiamo e speriamo di diventare.

Un aspetto di questa relazione, che mi interessa sottolineare, è la formazione intellettiva: concependo l'umano olisticamente, anche gli aspetti cognitivi e culturali sono investiti e trasformati dalla metanoia. Quindi c'è posto, nella pratica teologica, per il miglioramento intellettivo. Sia autori moderni, come White negli scritti citati, sia antichi, come Rabbi Maimonide (XII sec), pongono lo studio dei testi scritturali alla base di un'espansione dell'intelletto. Maimonide, nella sua influente opera sull'educazione talmudica, pone grande importanza nella riflessione, discussione e interpretazione dei testi. Interessante notare come le riflessioni di Maimonide sono state ripre-

se da Feuerstein (2008), che ha confermato attraverso test psicometrici l'impatto dell'educazione di tipo talmudico sulle capacità cognitive. Similmente, le idee educative di White sono state messe alla prova dal progetto di ricerca Cognitive Genesis portato a termine nel 2008 da Elissa Kido, docente a La Sierra University; la ricerca ha messo in luce come gli allievi di scuole che seguono quella filosofia educativa, abbiano registrato punteggi più alti nei Iowa Test of Basic Skills, Iowa test of Educational Development e Cognitive Abilities Test, rispetto alla media nazionale negli Stati Uniti.

In conclusione, anche la pratica religiosa può, e farebbe bene ad, essere imperniata su relazioni culturalmente formative. In quest'ottica, il confronto con le scritture e la tradizione cristiana diventa un momento formativo, che si apre a nuovi significati, e che si rende disponibile ad essere interpretato in funzione della crescita personale e culturale. È, insomma importante cercare in primo luogo un'interpretazione delle scritture in senso esistenziale, ossia inerente all'atto, come un attore interpreta una parte: ci si domanda quale aspetto della scrittura è maggiormente cogente vivere nella propria situazione, e, proprio in quanto vi è grande ricchezza nelle scritture, ci sono molte parti che possono essere messe in atto, al fine di conoscere Dio ed esserne trasformati. La lettura esistenziale porta ad interrogarsi sulle proprie ipostasi, scoprire i modelli di razionalità che ci guidano, indagare chi siamo ri-

flettendo su come interpretiamo. Questo passo costituisce la presa di coscienza della propria riforma personale. Per concludere, espandendo in termini sociali quanto suggerito fin qui, mi riallaccio a quanto Bultmann (1992) sottolineò con chiarezza: come Gesù predicò il Regno di Dio e non se stesso, mentre le chiese tendono, da luogo comune, a confondere il messaggero con il messaggio. Cristo predicò il Regno, le chiese predicano Cristo. In questa direzione è già stato fatto un lungimirante tentativo da parte di Rice, nel suo "Il Regno di Dio", che cerca di utilizzare la nozione di regno come punto d'appoggio per tutta la teologia avventista. All'interno del mondo cattolico, nel 1974, nell'enciclica Evangelii Nuntiandi, Paolo VI affermò: "Solo il regno è assoluto. Tutto il resto è relativo."; questa fu l'indicazione su come gestire il problema del proselitismo dopo il Concilio Vaticano II. Quello che mi interessa mettere in luce è come vi sia uno stretto rapporto tra metanoia e Regno di Dio: considerata la natura sociale dell'apprendere [8], mi domando se sia possibile l'una senza l'altro e viceversa. Infatti il Regno di Dio è l'ambiente sociale ideale per condurre alla riforma mentale cristiana, ma è a sua volta composto da persone che si siano già incamminate per il cammino di trasformazione ad immagine di Dio. Si tratta di due processi paralleli e sinergici, l'uno vissuto a livello individuale e l'altro a livello sociale.

[1] Si definisce “modello di razionalità” quell'insieme di pre-comprensioni da cui si inizia a pensare: i punti di vista, spesso inespressi, su cui si fonda il ragionamento, e le domande che lo fanno procedere.

[2] Definendo Neoparmendiea la posizione di Severino, le logiche della complessità potrebbero essere definite Neoeraclitee. Anche se, ricondurre ogni forma di pensiero alla grecità probabilmente è eccessivo.

[3] Ma con radici Agostiniane.

[4] Nel testo ebraico è chiara la figura retorica costruita sulle parole dmamah e qowl, nelle traduzioni in lingua italiana non viene resa.

[5] Non sto quindi affermando che solo il modello cristiano di relazione sia vivificante e riconciliante, piuttosto, il comportamento cristiano appartiene ad un tipo di relazione positiva. Se invece ne sta fuori, se è rapporto dettato da finitezza ed esclusione, anche se culturalmente e tradizionalmente ritenuto cristiano, è in contraddizione con l'esempio di Gesù.

[6] Ek-segesis è un tirare fuori dal testo, mentre eis-egesis è un mettere dentro al testo.

[7] Mi riferisco al termine proposto da Meister Eckhart.

[8] Su questo argomento si veda il mio “Apprendere L'Intelligenza”, in particolare il ruolo dei mirror neurons nell'apprendimento.

3 ANTROPOLOGIA DELL'ASSOLUTO, DIVINIZZAZIONE, FORMAZIONE E LIBERTÀ

Il presente articolo esamina, in ottica ecumenica, il concetto di theosis, come si è sviluppato nella storia, restando alla base dell'antropologia cristiana. Theosis che si pone quale sfondo di ogni progetto formativo della religione cristiana, campo di esistenza che dischiude le possibilità stesse di essere umani, permettendo lo sviluppo di una teologia pratica, catechetica nella sua essenza, che si presta ad adottare i metodi propri della pedagogia moderna e, quindi, che si apre ad un confronto con le scienze umane e della vita, comprese le neuroscienze cognitive. Infatti, concependosi in primo luogo come trasformativa, una simile teologia è disponibile alla valutazione degli effetti che essa stessa esercita sulla mente, e sul cervello, delle persone che intraprendono il percorso di fede, durante quel processo di metanoia , di lavoro sulla plasticità umana in funzione del manifestarsi di quell'imago Dei , quell'impronta di Cristo, nella vita della persona credente.

I l pensiero antico, ortodosso e medievale, d ai Padri

Greci al tardo medioevo

Il rapporto tra natura e grazia. L'immagine di Dio come fondamento e fine dell'essere umano.

L'antichità, i Padri Greci

Essere creati a immagine di Dio è la radice della divinizzazione, chiamata theosis nella scuola alessandrina (De Meneses, 2001, p 43). La natura umana aspira a divinizzarsi e proprio questa è la volontà divina: Clemente di Alessandria (150 ca.-215 ca.) spiega che Cristo è stato il primo a compiere tale passo e pertanto è il modello, il nostro maestro, verso la nuova e vera umanità. I credenti vengono dunque divinizzati attraverso l'imitazione di Cristo. Origene (185-254) cerca di conciliare la visione storico-salvifica della grazia con la libertà umana, intende mostrare l'armonia tra grazia e libertà. L'essenza divina si comunica all'umano come provvidenza e come pedagogia di Dio, tramite il dono dello Spirito Santo da Gesù all'umanità (ivi , p 50).

La comprensione ortodossa

Gregorio Palamas (1296-1359) si basa su Colossesi 1,15: " Egli è l'immagine del Dio invisibile , il primogenito di ogni creatura" , per sostenere che l a persona umana è creata a immagine divina, che è l'immagine di Cristo, il perfetto archetipo, che per Palamas l'essere umano è in grado di assimilare. Secondo il teologo medievale, l'assi-

milazione avviene sul piano della natura umana, sotto forma di un cambiamento ontologico che libera dai difetti prodotti dalla caduta e dal peccato (ivi, pp 60-1). Sulla teologia di Palamas si fonda l'assioma basico del pensiero antropologico ortodosso: l'auto-realizzazione dell'umanità non si da al di fuori della divinizzazione (ivi, p 85). Secondo la teologia ortodossa, l'immagine divina è un dono che chiama alla sinergia la parte umana; è un progetto seminale che si sviluppa attraverso una relazione tra credente e Dio.

La caduta di Adamo ed Eva è una debilitazione ontologica, che ha lasciato muta la capacità originale di raggiungere la somiglianza con Dio. La perfetta immagine di Cristo è allora il modello e il fine dell'essere umano, e la salvezza consiste proprio in questa comunione tra natura umana e divina; salvezza che pertanto consiste nella santificazione e divinizzazione dell'essere umano (ivi, pp 91-3).

L'antichità latina

Diversa è la storia della dottrina della salvezza, e dell'azione della grazia, nella teologia occidentale, per cui il concetto di theosis elaborato dai Padri è stato interpretato in una dimensione morale. Fu la polemica con Pelagio a condurre Agostino a precisare e distinguere tra grazia e natura: l'antropologia agostiniana rappresenta un'imma-

gine di Dio nell'umano che è stata sfigurata dal peccato (ivi, p 116), per grazia divina il credente si orienta verso la vita santa, piuttosto che mondana. Questa interpretazione della divinizzazione non implica un cambiamento ontologico, di natura, ma solo di tipo etico. Le posizioni agostiniane formano la base dello sviluppo moderno della dottrina della giustificazione, lasciando in secondo piano quella della divinizzazione.

L'alto medioevo

Al contrario, all'interno del pensiero monastico (ivi, pp 151-5), la divinizzazione diventa soggetta alla libertà, ossia si configura come compito: la libertà umana ha il privilegio di cercare Dio. Secondo il pensiero monastico, nei confronti della divinizzazione, entra in gioco da un lato la condizione iniziale umana a immagine di Dio, dall'altro lo sviluppo storico e mondano della persona, lo spazio di libertà umana viene visto in questo agire. Si profila quindi una scelta sul cammino di vita da seguire.

Nella scuola di Chartres si approfondisce la dottrina dell'unione di volontà umana e divina, così che le azioni di carità sono di fatto sia atti umani sia divini. In pratica, si ritiene che il dono dello spirito da parte di Cristo conferisca all'uomo la capacità di amore caritatevole (ivi, pp 162-4).

Il tardo medioevo, la scolastica

Recependo in maniera critica il materiale raccolto da Pietro Lombardo (1100 ca.-1160 ca.), la prima scolastica sostiene (ivi, pp 176-7) che le persone giochino un ruolo nella divinizzazione, che la la libertà sia infatti aperta alla divinizzazione, che le azioni umane siano volontarie in quanto non dettate dall'esterno, ma sorgenti dall'intrinseca natura umana. La grazia e la virtù, essendo anteriori al movimento del libero arbitrio, sono intese come forme o qualità, infuse da Dio, grazie alle quali l'essere umano è dotato della volontà di agire in maniera meritoria.

In una successiva fase della scolastica, Tommaso d'Aquino (1225-1274) ritiene che senza una preventiva elevazione ontologica l'essere umano non sia nella condizione di avvicinarsi a Dio e di amare. La divinizzazione è pertanto implicita nell'essere dell'umano, è la radice ontologica della perfezione, essa è una nuova situazione ontologica che consente il vero amore e la conoscenza di Dio. La creazione del credente attraverso la grazia è allora modificazione del suo essere, del nucleo della persona (ivi, pp 188-190).

Il tardo medioevo, la mistica

Nella mistica medievale (ivi, pp 205-6) l'essere umano è costitutivamente in relazione con il divino, non solo sotto l'aspetto morale, ma in maniera ontologica. L'esempio di Cristo è il fulcro di questa relazione. Per Meister Eckhart

(1260-1328), la divinizzazione non ha a che fare con le capacità morali, ma con la struttura ontologica umana. Il mandato di rivestirsi di Cristo, in Romani 13,14: " rivestitevi del Signore Gesú Cristo e non abbiate cura della carne per soddisfarne i desideri" , non è quindi da intendersi solo in senso morale ma come vera trasformazione ontologica del credente: essere cristiano per grazia divina significa un'esistenza nuova grazie alla partecipazione all'essere di Cristo.

In sintesi: L'essere umano, messo di fronte all'assoluto, comprende se stesso. Fondamento di un pensiero antropologico che si sviluppa attraverso la relazione con Dio.

I l pensiero protestante. Per un'a ntropologia della C aduta

Protestantesimo e theosis sono spesso viste come realtà incompatibili; l a giustificazione quale alternativa alla divinizzazione.

Il pensiero luterano

Per Lutero la vita cristiana, avere Cristo nel cuore, sostituisce la divinizzazione: essa diventa "cristificazione" del credente, attraverso la fede. Le opere del giusto sono allora solo opere di Cristo, che vive nel credente (ivi, pp 244-7). Pertanto secondo il riformatore, il fenomeno della

theosis non corrisponde ad una trasformazione della natura umana, che resta peccatrice, ma ad un'esistenza in Cristo. L'unione con Cristo diventa sostituzione di volontà del credente, con quella del Salvatore. È un cambiamento di identità personale e non di natura.

All'interno del pensiero luterano si distingue la figura di Hegel, che ha dominato la filosofia dell'idealismo tedesco. Il filosofo riprende la nozione di elevazione ontologica dei Padri Greci, ma la ritiene troppo ristretta, in particolare nota una scarsa considerazione della libertà umana. Egli cerca di ricongiungere la volontà finita, propria degli esseri umani, con la volontà infinita, propria di Dio. La direzione ontologica umana è sempre orientata verso Dio, verso l'assoluto, la tensione finito/infinito costituisce il fulcro dell'antropologia hegeliana, e corrisponde al movimento di divinizzazione. La libertà umana partecipa al processo dello Spirito: la divinizzazione rappresenta la partecipazione del finito al processo di divenire dello Spirito, ovvero il superamento delle limitazioni della natura per entrare nel movimento dell'assoluto. La libertà dello Spirito, così come la libertà della natura umana, si presentano unite ma tendono a sciogliersi nel processo dialettico che abbraccia l'interezza del reale. In definitiva, tutto il creato prende parte ad un processo che conduce alla divinizzazione (ivi, pp 273-5).

Il pensiero calvinista

In Calvino, anche se la santificazione riveste un ruolo importante, tuttavia essa risulta staccata dalla divinizzazione, come intesa dai Padri. La giustificazione, al contrario, non è separata dalla santificazione: la giustificazione, ossia il rendere giusto il credente per grazia di Dio, e la santificazione, ossia il re-incontrare Dio, esserne ri-uniti, sono due dimensioni di un unico atto divino. Giustificazione e santificazione compongono quindi una unità teologica, sono due facce della stessa missione divina. La santificazione è un atto fondamentale operato da Dio, grazie al quale il credente partecipa alla vita di Cristo. Emerge il concetto di santità come partecipazione al Cristo, ossia essere santi significa essere in comunione, in unità, con Cristo (ivi, pp 292-4).

Secondo Karl Barth l'elevazione semplicemente non è nella natura umana, pertanto la divinizzazione è un misticismo da sradicare. Grazie alla missione terrena del Salvatore, l'umanità ha potuto partecipare a Cristo nella storia. Calvino e Barth si muovono in una dimensione esistenziale. Nella comunione con Cristo, e con il dono dello Spirito Santo, la persona umana riceve libertà: l'atto di fede implica libertà perché il credente si trova nella condizione di superare il peccato (ivi, pp 295-6). Questa libertà rinnovata, propria del cristiano, è costituita da un re-indirizzamento, nella volontà e nell'esistenza. Si vive

per Cristo e non per se stessi.

Sviluppi recenti

Nella teologia liberale [1] la salvezza non resta sulla giustizia retributiva, ma sull'esempio di Cristo, a cui il credente risponde. La soteriologia diventa quindi eminentemente soggettiva, di ordine personale e non ontologico. La salvezza è nella coscienza, e l'economia sacramentale caratteristica delle chiese ortodosse, basata su dottrine metafisiche di trasformazione ontologica, è percepita come magica (ivi, pp 282-3). In altre parole, la teologia liberale soggettivizza totalmente la redenzione, al fine di ricercare una reciprocità della libertà umana-divina.

Secondo Bultmann essa non separa la vita religiosa della persona umana naturale dalla novità fondamentale del Cristo. Richiamandosi alla scuola dialettica, Bultmann concepisce una radicale differenza tra "uomo naturale", separato da Dio, e Parola divina, la cui manifestazione, in Cristo, chiama ad un totale cambiamento di stato rispetto alla non accettazione della stessa. La Parola si presenta come alterità radicale, ed inizia la comunicazione con l'umanità che altrimenti è tagliata fuori dal divino (ivi, pp 301-3).

In fine, nel pensiero del teologo Paul Tillich si assiste ad un cambio di accento tra santificazione e giustificazione. L'aspetto centrale diventa la rigenerazione del creden-

te per opera dello Spirito, processo capitale della santificazione, che nel protestantesimo è stato messo in ombra dalla giustificazione forense elaborata da Melantone. Processo che porta ad una spiritualizzazione umana: lo Spirito dona le condizioni esistenziali perché avvenga l'atto di fede nella persona e si compia l'opera di Cristo. Il cambiamento non è solo soggettivo, il nuovo essere ha natura oggettiva: essere peccatore o essere giustificato sono aspetti oggettivi, non solo soggettivi. Lo Spirito avvia un processo di trasformazione, creando spazio per l'ascesi. Per quanto sia difficile sintetizzare l'originale posizione di Tillich in merito alla salvezza, in definitiva il teologo pone una triplice soteriologia: partecipazione-rigenerazione, giustificazione-accettazione e trasformazione-santificazione (ivi, pp 306-9).

In sintesi: Protestantesimo e divinizzazione possono venire considerati quali due realtà incompatibili. Generalmente si è ritenuta la giustificazione in contrapposizione, o dottrinalmente in alternativa, alla divinizzazione, intesa quale cambiamento ontologico della natura umana che, divinizzandosi, perde le sue caratteristiche peccaminose.

Il pensiero moderno: l'Umanesimo

Nella modernità lo scopo dell'umanità non è più concepito come divinizzazione, piuttosto si ricerca l'umanizzazione. Si è assistito ad un capovolgimento del pensiero precedente. La libertà umana è diventata irrinunciabile, il fine della storia, per il mondo moderno e secolarizzato, non è il divino ma il vero sé umano, umanizzazione e antropologia della libertà hanno ormai assunto il ruolo che è stato della divinizzazione. La salvezza è quindi diventata semplice liberazione (ivi, pp 380-1).

È Ludwig Feuerbach (1804-1872) che sostituisce la persona umana a Dio come l'essere assoluto. La religione, in quest'ottica, si riduce a morale altruistica, e le posizioni antiche vengono rivalutate quali funzionali allo scopo di svegliare la coscienza (ivi, pp 382-3). Karl Marx (1818-1883) estende l'idea di Feuerbach all'interezza della società. Di qui prende le mosse la teologia della liberazione, che insiste sulla dimensione liberatoria della grazia, che si esprime a livello sociale. La liberazione sociale delle persone, degli ultimi, non è raggiungibile solo con le forze umane (ivi, pp 395-7).

Friedrich Nietzsche (1844-1900) sacrifica Dio stesso alla libertà umana: il tema della morte di Dio lascia spazio al super-uomo. Maurice Blondel (1861-1949) mette in luce come la libertà umana sia stata concepita, dalla modernità, a partire dal pensiero cristiano, e di come si muova nella stessa direzione della divinizzazione. Tuttavia, nel

'900, Jean-Paul Sartre (1905-1980) si rende conto che questo umano tentare di arrivare ad essere Dio non è un progetto realizzabile, non può essere raggiunto con i propri mezzi. La libertà umana è diventata una tensione verso l'assoluto (ivi, pp 384-5). L a presenza di D io davanti all'umanità , nella storia e nella vita sociale, è possibile nella speranza, la divinizzazione è dunque un processo di crescita nella speranza in D io davanti al futuro (ivi , p 403) .

In pratica, l'umanesimo genuino si costruisce attorno alla divinizzazione, e non contro essa, cosa che porterebbe ad una forma di stasi perpetua, all'abbandono del superamento del limite. L'orientamento dell'agire umano rimane improntato ad un costante desiderio di trascendere se stesso, di essere infinito. L'umanizzazione è allora conseguenza della divinizzazione, in quanto la prima condizione dell'esistenza umana, secondo la scrittura, è una chiamata alla relazione con l'assoluto. La redenzione consiste, certamente, in una riconciliazione con Dio, ma non più intesa come elevazione ontologica, piuttosto come partecipazione del divino alla debolezza umana, nella forma dell'incarnazione di Cristo (ivi, pp 388-90).

In sintesi: Nella modernità lo scopo dell'umanità non è più la divinizzazione, si ricerca l'umanizzazione. Si è assistito ad un capovolgimento del pensiero precedente.

Aspetti pratici: la catechesi come formazione umanizzante

Il processo di divinizzazione, comunque lo si voglia qualificare, è un processo che investe la vita umana nella sua interezza. Non è, insomma, qualcosa che si possa semplicemente insegnare. Tuttavia, a livello pratico, il cristianesimo ha sviluppato dei dispositivi formativi espliciti per favorire la metanoia. Genericamente indicati come catechesi, sono dei processi atti ad avviare un percorso educativo che accompagni i credenti, dal momento dell'incontro iniziale con una tradizione religiosa, ad una fede matura, che consenta agli stessi credenti di continuare da soli a definire la propria identità di fede.

La catechesi è un aspetto delicato nell'ambito della teologia pratica, perché potrebbe indirizzare in maniera errata le persone che si stanno avvicinando al cristianesimo: potrebbe disumanizzarle, invece di essere strumento di umanizzazione; anziché accompagnare le persone di fede verso una libera riforma morale, potrebbe trasformarsi in indottrinamento. Il problema viene affrontato da Genre (2003), che prende le mosse dalla constatazione di quanto le religioni trovino difficile trasmettere la dimensione di senso alle nuove generazioni. Il problema attuale sembra riguardare "come essere convinti della

propria fede, della verità, in un contesto multiculturale e multireligioso in cui il senso è plurale?" (ivi, p 20). In questo frangente storico c'è il rischio di barricarsi dietro una catechesi autoritaria. Eppure, nel vangelo di Matteo 7, 28-29, l'autorevolezza della predicazione di Gesù dipende dall'originalità e dalla libertà della sua interpretazione, pertanto non da un atteggiamento autoritario. Il senso che la catechesi può offrire è allora messo in relazione con l'esperienza della fede. Esperienza intesa come "presa di coscienza che nasce dalla riflessione critica del proprio vissuto ... L'esperienza è, dunque, incubatrice di senso" (ivi, p 22). Questo tipo di catechesi avviene nella dimensione del dono, come relazione etica che consente di superare l'antifraternità e fare esperienza della libertà. Si noti che con «senso» Genre intende "la ricerca di una coerenza nella propria vita" (ivi, p 24), in opposizione al non-senso, all'estraneamento dalla società vissuto da molte persone. La catechesi si pone come sfida a questo non-senso, in funzione di una umanizzazione delle persone, verso una crescita sia individuale che collettiva. Per questo la catechesi moderna è chiamata a personalizzare i percorsi, non facendosi sorprendere dal fai-da-te spirituale che si è fatto strada nella nostra società; ad evitare di imporre un senso, offrendo una parola di vita e di liberazione; ad estrinsecarsi in spazi e momenti aperti, di scambio, che siano luoghi di formazione e di incontro liberi.

Genre si tiene lontano dalla trincea ecclesiale, quell'atteggiamento che contrappone chiesa e mondo, che oppone un «noi» a «gli altri»; ed affronta senza pregiudizi la frammentazione, anche la commercializzazione, delle religioni, che tende a trasformarsi in un consumismo spirituale. Si domanda piuttosto quale valore attribuire all'espressione religiosa, al pluralismo del sacro, che caratterizza la società post-moderna occidentale; in quest'ottica riflette sulla critica operata da Karl Barth a proposito della religione. Pur non contraddicendo Barth, che vede nella rivelazione divina l'unica possibilità di incontro con Dio, e pertanto lo spazio di esistenza della vera religione, Genre nota i limiti dell'esclusività della posizione di Barth, che potrebbero condurre ad un atteggiamento autoreferenziale, mentre è importante mantenere vivo il dibattito tra fedi ed impossessarsi di un linguaggio catechetico adeguato alla pluralità religiosa del nostro tempo. Genre, dunque, invocando una catechesi che non si arrocchi su posizioni autoreferenziali, sostiene: "È urgente indicare nuove prospettive catechetiche, perché le nuove generazioni crescano nella conoscenza e non nell'ignoranza delle altre religioni" (ivi, p 44). In altre parole la catechesi cristiana ha bisogno di accettare la perdita del monopolio religioso, rendendosi conto che la vita cristiana è una scelta e non può venire imposta.

Una catechesi adulta, matura nella fede, si caratterizza

quindi come formazione orientata da una libera decisione. È una formazione permanente e, Genre sottolinea, riprendendo Calvino, che avviene nella dimensione comunitaria della chiesa: è crescita dei membri nel corpo di Cristo. Dal momento che l'obbiettivo della formazione è la ricerca di senso, la chiesa si presta ad essere luogo di ricerca e di dialogo, che si relaziona con la cultura, evitando sterili ripiegamenti su se stessa. La chiesa, pertanto, è chiamata ad intercettare e rispondere alle domande di formazione dei credenti, che possono fungere da motore per le attività comunitarie. In generale la catechesi è posta davanti alla sfida di farsi autenticamente ecumenica, e di concepire le confessioni come prodotto della storia, dell'inculturarsi del vangelo.

La sfida è dettata dall'essere comunità cristiane in un mondo post-cristiano, davanti al quale emerge la preoccupazione apologetica delle chiese, unita alla tentazione di rivendicare Cristo esclusivamente per se, finendo per alimentare una catechesi indottrinante, anziché trasmettere la forza del messaggio di Cristo. A questo scopo Genre sostiene che le chiese dovrebbero saper farsi comunità di apprendimento, uscendo da logiche parrocchiali, per spingersi verso una dimensione globale, di reciprocità, che riconcili le memorie, perdonando le chiese con-sorelle in Cristo, ma anche facendo propria la necessità di un dialogo interculturale con realtà non-cristiane, in primo luogo con la laicità. La relazione con la laicità dovreb-

be essere improntata all'incontro e al dialogo: "Incontro e dialogo di cui la scuola di Stato dovrebbe diventare terreno privilegiato. Soltanto una scuola laica può garantire questa crescita, oltre ogni fondamentalismo e confessionalismo." (ivi, p 123). Luogo dove si producono anticorpi verso xenofobia e intolleranza.

Sul tema dell'insegnamento religioso l'autore sostiene che: "Se nell'Unione Europea il pluralismo religioso è un fatto quasi ovunque acquisito, rispettato, in Italia esso è ancora da venire ... In mezzo a novità e antichi conflitti, tutti interni al cristianesimo occidentale, si situano i diversi dialoghi interreligiosi, con l'ebraismo ... e con l'islam ... con il buddhismo ecc ... si rivendica l'esigenza di costruire una cultura della cittadinanza europea che si riconosca nello Stato moderno come Stato laico, al si sopra delle parti e garante della libertà religiosa. L'Europa ha urgente bisogno di nuove basi per il dialogo religioso, all'insegna della pacificazione, del rispetto reciproco, della riconciliazione". (ivi, pp 156-7).

La critica di Genre è puntuale, e lungimirante: "Oggi non ha più alcun senso porre la questione religiosa in termini di contrapposizione. Il dialogo fra religioni e ancor più il dialogo ecumenico all'interno del mondo cristiano richiedono nuovi percorsi e nuove metodologie di studio." (ivi, p 185); e ancora, pensando ad un'Europa che si allarga, non si può più pensare di "considerare la religio-

ne dentro i propri limitati confini confessionali e nazionali ... bisogna dunque che la materia religiosa nella pluralità delle sue espressioni trovi spazio nella formazione dei ragazzi nelle scuole di Stato" (ivi, p 186). Il pericolo diventa quello di costruire, attraverso l'educazione religiosa, un'identità escludente, statica, incapace di riconoscersi come un frammento che si relaziona costantemente ad un intero più vasto. Tenersi lontani dall'autoreferenzialità del confessionalismo, dunque, che comporta rischi di razzismo. "Soltanto nel dialogo e nell'incontro interreligioso, nella conoscenza diretta, si possono combattere i pregiudizi che portano al razzismo" (ivi, p 201). Pertanto, l'educazione religiosa confessionale rischia di essere incubatrice di intolleranza e xenofobia. Il discorso di Genre si conclude con un richiamo alla figura attualissima di Comenio, pastore protestante e pedagogista che visse la guerra dei Trent'anni, capace di pensare una pedagogia orientata alla pace: "Il progetto educativo di Comenio è un progetto universale, mira all'unità dei saperi, ma anche all'unità delle nazioni e all'unità delle confessioni religiose." (ivi, p 212).

Conclusioni: redenzione e libertà

La teologia occidentale, ponendo la dicotomia umano-

divino, è attraversata nella sua interezza da un interrogativo antropologico che pone sempre il problema di comporre la volontà umana, finita e situata nella storia, con quella divina, assoluta e trascendente. Se la salvezza è espressione della volontà di Dio, come si qualifica lo spazio di libertà umana rispetto ad azione divina?

Testimonianza di tale interrogativo è il dibattito tra Agostino e Pelagio concernente il ruolo della grazia divina e della volontà umana, e il conseguente ruolo del libero arbitrio o dell'impotenza umana, con preminenza dell'azione della grazia che santifica l'essere umano determinando una nuova inclinazione che dona all'umanità la libertà di amare, ossia offre una possibilità di relazione con Dio e con il prossimo precedentemente distrutta dalla caduta narrata in Genesi.

Meno conosciuta è la polemica relativa alla Congregatio de Auxiliis, che agitò il sud dell'Europa tra i pontificati di Clemente VIII e Paolo V. Alla sua base si trova il testo De concordia liberi arbitrii cum divinae gratia donis, scritto dal gesuita Luis de Molina. Il testo entra in polemica con la visione agostiniana e luterana, per abbracciare motivi pelagiani affermando che la grazia divina sia efficacie solo in virtù dello sforzo della volontà umana. Fieri oppositori di questa concezione furono i Domenicani. Di fatto l'autorità romana dichiarò lecite tanto le posizioni domenicane quanto quelle gesuite.

L'interrogativo attraversa dunque tutta la teologia cristiana, sempre eludendo risposte univoche. Unico punto fermo è la grazia come azione libera di Dio: espressione della libertà di amare l'essere umano peccatore.

Porre l'accento esclusivamente sull'azione divina porta a sottolineare il concetto di elezione, o di doppia predestinazione: libertà assoluta di dio è posta di fronte alla depravazione umana. All'interno di questa visione emerge un problema di teodicea. Un Dio giusto può destinare alla dannazione? La soluzione consiste nel tema della riconciliazione universale, o apocatastasi. Restaurazione finale di tutte le cose, e conclusione logica dell'azione della grazia.

Al contrario, all'interno della tradizione ortodossa, per un pensatore come Gregorio Palamas l'intervento di Dio è liberatore dell'umano dalla tragicità della sua esistenza, consentendo un ritorno alla vita. È liberazione dal peccato. Nel cristianesimo orientale la deificazione è la realizzazione della condizione umana: essendo l'essere umano creato a immagine divina, l'intervento divino porta a realizzare quest'immagine, rendendo la persona umana simile a Dio ontologicamente, trasformando quindi l'essere dell'umano in un essere divino. In sintesi, per Palamas la divinizzazione è partecipazione della persona umana all'essere di Dio, e quindi non è una trasformazione puramente morale.

Interessante notare come l'idea che la relazione tra credente e Cristo non sia riducibile ad aspetti puramente etico-morali è presente anche in Lutero (Ardusso, 2004, p 121). Secondo il riformatore Cristo non è imitabile come fosse un modello umano, ma lo diventa tramite la fede: vivere in Cristo e non solo secondo Cristo!

Nonostante questo iniziale slancio di fede partecipativa, in occidente il concetto di immagine divina è stato inteso in termini morali e non ontologici. Ovvero la natura umana resta immutata in seguito all'azione divina. Nel protestantesimo dalla theosis, intesa come mutamento ontologico, si passa a porre l'accento sulla giustificazione. L'essere umano resta peccatore, ma allo stesso tempo è dichiarato giusto da Dio.

A cosa ha portato questa concezione di totale sudditanza della libertà umana all'azione divina? Forse paradossalmente, ha finito per enfatizzare l'importanza della libertà stessa.

Secondo il teologo Gisbert Greshake, l'evoluzione storica si configura come progressiva storia della libertà. Salvezza e liberazione, all'interno della teologia occidentale, hanno finito per diventare interdipendenti. L'aspetto individuale e soggettivo della salvezza ha gettato le basi per un'antropologia moderna. Ci si può allora domandare se l'emancipazione, la liberazione intra-mondana, abbia sostituito la salvezza. Di qui una visione di Gesù esclusiva-

mente etico-sociale. Sull'aspetto della salvezza come liberazione ha lavorato a lungo la teologia della liberazione. Tuttavia se la salvezza è liberazione, la liberazione da sola non è salvezza.

D'altro canto, ammettere la libertà umana nella sfera della salvezza apre uno spazio tragico al libero arbitrio: la scelta del male. Qui il pensiero va al grande inquisitore evocato in I fratelli Karamazov, e al peso della responsabilità della scelta del peccato. L'interpretazione nichilistica del libero arbitrio di fronte al male indica la colpa come il frutto della libertà. Al contrario, secondo un'interpretazione di fede, la vera libertà è vista in funzione cristologica: per essere liberi occorre oltrepassare i limiti antropologici per diventare come Cristo.

---

[1] Quella stagione della riflessione teologica iniziata con Schleiermacher nei primi anni del XIX secolo, e sviluppatasi attraverso la lettura storico-critica della Bibbia.

4 ORGANISMO E ANIMA, LA TEOLOGIA IN DIALOGO CON LE NEUROSCIENZE

Che cosa può ricavare la teologia cristiana, in primis cattolica e protestante, da un confronto disciplinare con le neuroscienze? Il tema è molto più ristretto rispetto al rapporto generale tra scienze delle religioni e scienze cognitive; si tratta di prendere in considerazione i risultati della ricerca scientifica nell'ambito di un pensiero orientato dalla fede. Pertanto, prima di rispondere, va sottolineato come ci si trova a far dialogare due ambiti caratterizzati da posizioni epistemologicamente e ontologicamente distanti; e che sarebbe più facile affrontare la questione solo dalla prospettiva scientifica, senza entrare in merito del discorso teologico, implicante un'assunzione di fede. In particolare, il riferimento alla tradizione cristiana rende difficile impostare il discorso sull'anima, concepita attraverso categorie metafisiche che derivano dalla filosofia antica. Un simile impianto ontologico cozza con il monismo materialista che domina la ricerca neuroscientifica. Sarebbe forse più facile rifarsi direttamente al pensiero e alle scritture ebraiche, espungendo la concezione antropologica di tipo dualista, dove anima e corpo sono due entità separate, appunto ripresa dal pen-

siero greco, soprattutto dalla scuola platonica. Al contrario: “la visione biblica dell’essere umano è unitaria. Si parla di «anima» e di «corpo», ma non per indicare due componenti più o meno separabili, bensì la stessa realtà, cioè l’essere umano nella sua integralità considerata da punti di vista diversi.” (Ferrario, 2014, p 227).

Quali contributi possono, allora, offrire gli studi sul cervello alle riflessioni teologiche? Così come in passato la teologia pratica ha guardato alle scienze umane per meglio definire il suo statuto di ricerca (Genre, 2000, p 14), la pastorale si è rivolta prima alla psicanalisi e poi alle diverse brache della psicoterapia, la catechetica alle scienze dell’educazione, l’omiletica alla retorica, ed in generale le scienze della comunicazione sono state prese in considerazione, così come la sociologia per fare ricerca sulla chiesa intesa come gruppo umano, la psicologia per studiare i singoli individui, si pensi alle proposte di Theissen e di Drewermann sull’esigenza di proporre un’interpretazione psicologica dei testi biblici (ivi, pp 68-71); allo stesso modo, la teologia ora può rivolgersi anche alle neuroscienze, per prendere in esame gli aspetti cerebrali e corporei della vita di fede. In sintesi, le neuroscienze stanno facendo evolvere il modo di intendere l’essere umano, e pertanto il modo di intendere la relazione tra umano e divino.

Due discipline: alcuni punti di contatto

Pur senza pretesa di esaustività, di seguito verranno illustrati i principali argomenti di interesse comune tra teologia e neuroscienze. Verrà approfondito solo l'argomento relativo al Sé, all'identità soggettiva, in quanto è quello che coinvolge i temi fondamentali della concezione teologica dell'essere umano. In altre parole, il discorso sull'identità tocca il nucleo del dialogo interdisciplinare. Altri temi verranno qui solo accennati.

Ad ogni modo, il primo, in termini temporali, punto di contatto tra spiritualità e neuroscienze è costituito dall'investigazione neuroscientifica dell'esperienza interiore: la vita contemplativa e le neuroscienze hanno qualcosa in comune? L'esperienza spirituale sfugge ad ogni indagine materiale o, al contrario, non è che il risultato di processi fisici? In ambito buddhista sono stati effettuati vari studi sull'attività cerebrale di persone che praticano la meditazione. Il neurologo Francisco Varela iniziò ad occuparsi del fenomeno nel 1987, fondando il Mind and Life Institute. Grazie alla neuroplasticità il cervello può essere modificato, evolvendo in funzione delle esperienze di vita. Matthieu Ricard sottolinea come siano state svolte ricerche[1], su uomini e donne, orientali e occidentali, con dalle 10.000 alle 60.000 ore di pratica meditativa, misu-

randone gli effetti sul cervello e sui connessi aspetti psicologici; inoltre fa notare come bastino 30 giorni di meditazione quotidiana per vedere apparire una modifica delle funzioni neurali correlate alla coscienza (Courau, 2015, p 28). Ricerche di questo tipo possono servire per analizzare il potenziale di trasformazione umano; si tratta di studi replicabili sulla preghiera, sulla contemplazione e su altre pratiche pastorali e liturgiche, per valutare gli effetti a lungo termine delle stesse sulla mente e sul cervello delle persone cristiane praticanti.

Un secondo punto di contatto rilevante è costituito dall'indagine sul rapporto tra cervello e morale. Sul tema sono stati scritti testi importanti, come The Ethical Brain di Michael Gazzaniga, tuttavia il dibattito è stato alimentato da un articolo seminale di Green e colleghi [2] in cui si è cercato di misurare il coinvolgimento, nel giudizio morale, delle aree cerebrali associate agli aspetti emotivi. Il pregio dell'articolo è stato il servirsi di dilemmi: porre i soggetti sperimentali di fronte a scelte moralmente difficili, misurandone l'attività cerebrale. In particolare si è confrontata l'attivazione delle aree emotive nelle scelte morali che coinvolgessero l'azione personale dei partecipanti. Allo scopo si sono proposte due tipi di scelte, che possono essere categorizzate come il dilemma del treno e il dilemma del cavalcavia. Nel primo caso si domandava ai soggetti sperimentali se, nel caso un treno fuori con-

trollo stesse arrivando ad uno scambio, e tirando una leva si potesse indirizzare il convoglio verso una direzione dove avrebbe ucciso una persona, mentre se non si fosse tirata la leva il convoglio ne avrebbe uccise cinque, fosse moralmente legittimo tirare la leva, sacrificando così quella persona. Nel secondo dilemma invece, l'unico modo per evitare che il treno uccida le cinque persone, sarebbe spingerne una giù da un cavalcavia, così uccidendola, in modo che il suo corpo frenasse il convoglio. In entrambi i casi si baratta la vita di un individuo per quella di cinque. Tuttavia nel primo caso la maggior parte dei soggetti ha sostenuto che sia moralmente giusto tirare la leva, causando il numero di morti minore; nel secondo caso, un maggior numero di persone ha affermato che comunque non sia giusto spingere qualcuno sui binari. Pur a fronte di un identico numero di deceduti, la reazione umana è diversa. Questa ricerca ha evidenziato, nel caso del dilemma del cavalcavia, un maggior coinvolgimento emotivo, dei tempi di elaborazione della risposta più lunghi e una minore probabilità di intervenire. Di fatto l'importanza della ricerca è consistita nell'allargare lo studio della morale dalla sola filosofia alle scienze biologiche. I nuovi strumenti di ricerca neuroscientifica consentono di studiare il rapporto tra religiosità e giudizio morale: attraverso ricerche a carattere longitudinale, ossia ripetute nel tempo, è possibile valutare come cambino gli atteggiamenti morali, e come l'esperienza e l'edu-

cazione, ivi comprese quelle di matrice religiosa, possano incidere sulla formazione di valori e sulle scelte morali.

Vi è poi il tema dell'identità sessuale, a livello cerebrale e corporeo. La ricerca cerebrale sul genere e sulla sessualità restituisce un dato biologico complesso, evidenziando una grande ampiezza dei poli idealizzati di femminile e maschile. La teologia farebbe bene a prendere atto delle concezioni antropologiche che emergono dalle scienze della vita, per non ricadere nei propri pregiudizi, e riproporre schemi di epoche passate.

Un ulteriore punto di contatto è il tema della malattia e della salute, nonché la relazione tra salute, anche mentale, e salvezza. Il tema del benessere è infatti rilevante a livello spirituale, testimonianza ne è l'attenzione alla salute posta da numerosi movimenti di tipo New Age, dove si può quasi parlare di culto della salute. Si tratta di un argomento allo stato attuale ancora molto poco studiato.

Infine, vi è il tema antropologico di fondo del confronto tra teologia e neuroscienze, che trova la sua radice nei termini di homo capax Dei. Il problema alla base è se il nostro cervello inventi Dio, o percepisca Dio. Questione posta da Alexander e Andrew Fingelkurts (2009): dopo aver esaminato sistematicamente i numerosi argomenti a favore dell'una e dell'altra prospettiva, gli autori concludono diplomaticamente che non ci sia alcuna evidenza conclusiva sulla natura dell'esperienza religiosa, che per-

tanto entrambe le prospettive siano valide. Tuttavia va aggiunto che l'aut-aut con cui viene proposto il tema, invenzione contro percezione, riflette il più ampio dualismo con cui si affronta la questione religiosa, ossia da un punto di vista teologico e fideistico, o da uno scientifico e materialistico. Invece la questione va lasciata aperta, superando la dicotomia con uno sguardo integrale sull'essere umano, come organismo capace di coscienza, credenze ed esperienze religiose. Affrontare l'argomento in modo unilaterale è, infatti, comunque parziale. L'esperienza religiosa è un fenomeno universale, presente in tutte le culture e durante le varie fasi della vita, si riflette nell'attività neurale, non dipende da singole regioni del cervello, anche se può essere indotto con stimolazioni cerebrali specifiche, mostra una base ereditaria, ed è modulato da aspetti culturali e sociali. Per essere studiato in maniera completa occorre la collaborazione di discipline diverse.

Al contrario, le concezioni dualistiche, propugnando opposizione tra anima e corpo, sono foriere di vere e proprie barricate disciplinari. Da parte della comunità teologica, ci può essere il timore che il cervello umano venga individuato come "l'inventore delle idee di Dio e di anima" finendo così per stravolgere l'antropologia cristiana. Il teologo Eduardo Cruz, ribadisce come le fondamenta dell'antropologia cristiana poggino sul concetto di imago Dei, intesa come anima, immortale e incorporea;

in caso contrario, ovvero se il cervello si inventasse Dio, "la dottrina dell'Imago Dei ... sarebbe così ridotta a un insieme di proposizioni devozionali, elementi fittizi che tentano di dare una qualche dignità all'essere umano. L'equazione è come invertita, per cui risulta una imago hominis proiettata nella figura di un essere fantastico." (in Courau, 2015, p 127). Cruz paventa la risoluzione del discorso teologico in un discorso sull'essere umano, ovvero nell'immaginazione. Da un punto di vista umanistico e razionale, la componente divina e sovrannaturale viene reinterpretata come il prodotto della mente umana, e questo porta alla banalizzazione. Invece, affinché le discipline dialoghino, è importante ricordare che sono possibili modi diversi di fare esperienza del mondo, di dare senso ad una realtà che non è immediatamente sensibile. Ciò non toglie che il programma dell'incontro interdisciplinare tra teologia e neuroscienze implichi la naturalizzazione del fenomeno da studiare. Porre il fondamento dell'antropologia in un'imago Dei che si manifesta oltre la vita corporea, significa trincerare il proprio oggetto di studio in modo che non sia raggiungibile, precludendone l'analisi tanto alle discipline culturali che alle scienze naturali e sociali.

La mancanza di attenzione agli aspetti corporei, situati in contesti di vita, sociali, culturali, linguistici, di genere, lungo la storia umana, è stato un difetto della teologia oc-

cidentale. Essa ha basato la propria idea di essere umano su di una concezione dell'imago Dei, ossia di essere creato a immagine di Dio quanto all'anima e allo spirito, tralasciando l'aspetto materiale, in quanto il libro di Genesi (2,7) racconta che l'essere umano divenne vivente quando Dio trasmise il soffio di vita, ed è pertanto una imago Dei in spiritu (Genre, 2000, pp 55-7). Questo tipo di posizione è un punto di partenza che rende difficile il dialogo tra neuroscienze e teologia. Si possono comunque trovare posizioni alternative, all'interno della stessa riflessione teologica cristiana.

Alternative: rileggere l'imago Dei

Il problema teologico radicale della concezione che riduce il fondamento dell'essere umano a imago in spiritu, consiste nel dare vita ad un pensiero antropologico che ignora la figura di Cristo; che prende in esame il testo di Genesi, tralasciando l'idea paolina del nuovo Adamo (1 Cor 15); che lascia fuori il tema di rivestire Cristo, la realtà di fede fatta da persone incarnate che conoscono un Dio incarnato.

L'impasse della concezione dualistica può venire superata fondando l'antropologia in termini cristocentrici, e l'esperienza della relazione con Dio come esperienza del-

la figura di Cristo, un divino incarnato nella storia umana. L'imago Dei diventa l'immagine del crocifisso. In effetti, l'importanza dell'imitatio è ben presente nella letteratura paolina, dove l'apostolo è imitatore di Cristo, intendendo l'imitazione non in senso legalistico, come una prassi, un compiere delle opere; piuttosto l'apostolo riflette l'esempio di Cristo nella sua stessa vita, diventando a propria volta esemplare (Ferrario, 2000, pp 254-6).

Moltmann, invece, nota come, pur essendo l'idea di imago Dei fondamentale per l'antropologia cristiana, tuttavia le tradizioni bibliche non giustifichino la centralità del concetto, che è rappresentato solo nello scritto sacerdotale (Moltmann, 2007, p 253). Partendo da tale osservazione, il teologo sviluppa l'imago Dei come destinazione originaria dell'essere umano, culmine della creazione (ivi, pp 254-5). In Genesi la somiglianza a Dio è vista in termini regali, l'essere umano come simbolo della sovranità divina, ed in maniera affine è concepita anche nel Salmo 8. Si badi, non però nei termini unilaterali dell'esercizio del dominio, piuttosto come riflesso della gloria divina sulla terra (ivi, p 257). In definitiva, la visione sacerdotale dell'antropologia tiene conto di aspetti cultuali e si pone in opposizione a tendenze idolatriche: solo l'essere umano è immagine di Dio, quindi non andranno venerati né animali, forze della natura o figure angeliche, in quanto non sono riflessi della gloria divina (ivi, p 259).

Moltmann prosegue ragionando come, dal momento che l'originaria immagine della creazione è stata deturpata dalla caduta nel peccato, nella letteratura paolina emerga la nozione di imago Christi, tanto come gloria di Dio, quanto come modello per l'umanità (ivi, pp 263-4). Grazie alla ri-creazione, o rigenerazione, operata attraverso Cristo, l'immagine umana si proietta in senso escatologico, assumendo i contorni della gloria Dei (ivi, p 267). Infine, il teologo nota che la teologia cristiana si è servita di due analogie per illustrare l'imago Dei come presenza di Dio nell'essere umano: la teologia latina ha preferito un'analogia psicologica, dell'anima che domina il corpo, mentre la teologia di lingua greca ha optato per l'analogia sociale, della comunione tra persone, tra donna e uomo, tra genitori e figli (ivi, p 273). Di fatto sia Agostino che Tommaso riducono l'imago Dei all'anima umana, razionale e dotata di volontà, che domina il corpo. Questa analogia esclude il corpo dall'immagine divina, eliminando anche la differenza sessuale, assieme a qualsiasi manifestazione legata alla corporeità. Questa visione affonda le radici nella filosofia platonica, e risuona con l'elemento del dominio, del controllo della parte celeste, o dell'anima, sulle cose terrestri, sul corpo. Invece, sembra distante dalle concezioni antropologiche veterotestamentarie, estranee alla distinzione tra anima e corpo: l'essere umano è una carne vivente, anima e corpo sono qualità umane, non componenti (ivi, 297). La concezione latina risul-

ta debole quando si affronta il tema del Verbo che si è fatto carne (Gv 1,14), e del corpo come tempio dello Spirito Santo (1 Cor 6,19). Al contrario, la concezione orientale vede l'essere umano nella sua interezza come imago Dei, intendendo la comunione tra persone quale fondamento dell'immagine (ivi, p 280), che si manifesta allora nella socialità insopprimibile, nella relazionalità tra persone, tra generi, tra generazioni, e tra umano e divino.

In sintesi, il cuore del tema è riassumibile nelle parole di Vantini: "Il Sé è a immagine e somiglianza di Dio perché desidera relazioni." (Vantini, 2017, p 317). Questo homo capax Dei, che prende forma nelle relazioni, è studiabile contemporaneamente tanto da discipline che partono dal dato umano, corporeo, culturale, quanto da quelle che partono da un dato divino, celeste, rivelato.

L'identità, tracce di Dio nel corpo umano

La posizione avanzata dalla teologa Lucia Vantini merita di essere esaminata più a fondo. Riprendendo l'osservazione di Pannenberg, che quello che è vero nella scienza non può essere sbagliato in teologia, Vantini trova un parallelismo tra l'epoca di Galilei e gli avanzamenti delle neuroscienze di oggi: in entrambe le circostanze, nuove

conoscenze chiamano a rivedere le concezioni della teologia cristiana. Quest'ultima ha oggi la possibilità, e la sfida, di trarre dalla fenomenologia e dalle ricerche sul cervello, gli strumenti concettuali atti a rivedere le concezioni antropologiche dualistiche, così da compiere un balzo epistemologico epocale. In particolare, la fenomenologia viene proposta quale campo d'incontro tra neuroscienze e teologia; in altre parole, Vantini vede la neurofenomenologia come potenziale chiave di lettura dell'umano di fronte a Dio. Posto a cardine della relazione tra umano e divino è il tema della porosità del soggetto, che le neuroscienze hanno analizzato, ossia l'impossibilità di strutturarsi dell'individuo in termini autoreferenziali: la plasticità cerebrale, l'apertura all'esperienza, le caratteristiche dei neuroni specchio e le relative attitudini mimetico-empatiche, tutte queste cose indicano come il soggetto umano sia un soggetto in divenire, poroso in quanto plasmabile dall'ambiente e dalle relazioni sociali (ivi, pp 182-3).

La studiosa costruisce sulle fondamenta del pensiero del teologo cattolico ungherese Alexandre Ganoczy, il quale ha sostenuto che una ricerca su Dio che non tenga conto delle neuroscienze sia disincarnata, epistemologicamente emarginata. Proponendo invece di leggere, negli sviluppi delle neuroscienze sociali, la traccia dell'umano sotto il segno della grazia, staccandosi da ontologie chiuse, per recuperare una visione antropologica olistica

che caratterizza la religione ebraica, e gli esordi del cristianesimo, che non pensa alle persone contrapponendo pensiero ad emozione o individuo a comunità, né l'intervento divino alla storia mondana (ivi, pp 190-1). In fondo, si riscopre l'idea di leb delle scritture ebraiche, spesso tradotto come cuore, a cui vengono attribuite le funzioni intellettive, oltre che emozioni e sentimenti. Il leb è un cuore pensante, una realtà sintetica, carnale e spirituale, sede di giudizio e di memoria. Una concezione biblica che corrisponde ai modelli neuroscientifici non riduzionisti.

La visione che consegna Vantini è quella di un'umanità collocata nella natura, un'umanità integrale, non caratterizzata dal dualismo anima/corpo che ha permeato l'antropologia cristiana. La proposta teologica allora diventa interrogarsi sull'umano, in quanto imago Dei, ascoltando la voce delle neuroscienze sociali. Interrogazione sull'umano di fronte a Dio a tutto campo, che coinvolge discipline diverse, di matrice umanistica, biologica e teologica. Di particolare interesse risulta l'approfondimento dell'empatia, attraverso cui analizzare la fede concepita in primis come fiducia, dai tratti affettivi, cognitivi e corporei, che si esprime nelle relazioni (ivi, pp 218-9). In una simile ottica, le esperienze religiose sono definite come eventi mentali, quindi corporei, e in quanto tali è possibile studiare l'attivazione cerebrale durante questo tipo di

esperienza. La chiave di lettura dell'attività neurale è di tipo fenomenologico: la persona descrive l'esperienza così come la ha vissuta.

Da quanto sostenuto qui, è logico concludere che il tema della relazione personale con Cristo coinvolge gli aspetti corporei, cerebrali, di formazione di memorie e disposizioni personali, in conseguenza ad esperienze religiose, di studio e di comunità. Il Vangelo diventa incarnato, letteralmente, nelle tracce neurali che lascia nei fedeli. In tutto questo l'esistenza di un Dio è un'ipotesi, di cui si può anche fare a meno, e che riposa sul sistema di credenze di ciascuno. Le neuroscienze della religione non sono un argomento a favore o contro l'esistenza di Dio. Piuttosto, rendono possibile studiare, ed eventualmente criticare, le pratiche religiose a partire dagli effetti che queste hanno sul cervello dei credenti. Per sintetizzare in un aforisma: non si nasce cristiani, lo si diventa grazie al discepolato. Di qui Vantini tratta la trasformazioni del sé in chiave cristologica. Sul tema della trasformazione, i punti di vista epistemologicamente distanti, quello teologico e quello delle neuroscienze, finiscono per convergere, nella ricerca e nella riflessione sulle esperienze trasformative vissute dai cristiani[3]. Entrando in contatto con la storia di Gesù, i credenti sono coinvolti in una riconfigurazione del sé; incarnazione in Gesù, quindi, come modello dell'incarnazione del messaggio evangeli-

co, in una corporeità viva (ivi, p 239). L'incontro con Gesù nelle scritture fa scoprire un'umanità straordinaria, ed il contatto con la scrittura e la testimonianza cristiana apre le porte alla ristrutturazione del Sé dei credenti: "La rivelazione viene così a essere una forma dell'esperienza e la fede assume una fisionomia pratica che sperimenta la rigenerazione della salvezza nel corpo" (ivi, p 331). In definitiva, "Le neuroscienze hanno mostrato che il Sé non trova la propria unità attraverso definizioni essenzialiste e tantomeno attraverso il riferimento a principi ontologici. Ciò che consente l'identità ha la forma temporale di un processo. Questa dinamica ha a che fare con la narrazione testimoniale: il Sé ha bisogno di raccontare la propria storia." (ivi, p 287).

Conclude la teologa: "Certo, le neuroscienze non hanno un linguaggio che esplicitamente abilita a sperare, ma sorge qui una domanda tanto arrischiata quanto inaggirabile: raccontando di un Sé processuale, affettivo, vulnerabile ed eccitabile, un Sé che vive di relazioni che si imprimono per sempre nella carne, fa delle proprie memorie ferite o appaganti il punto di leva per ulteriori esposizioni, si misura con una libertà non assoluta e con una coscienza che non può governare tutta la complessità della vita, le neuroscienze non ci stanno forse restituendo la responsabilità di essere a immagine e somiglianza di quel Dio che redime la storia nella paticità di una carne rimasta ospitale anche nel luogo del massimo rifiuto?" (ivi, p

336). Il Sé è qui pensato come memoria e desiderio, e il divino è considerato tanto come desiderio ultimo, ossia la salvezza, quanto come ricordo originario, ossia la creazione. È l'assoluto alfa e omega al di là di cui non c'è niente.

Dare forma e raccontare se stessi

Se la relazione è momento di apertura fondamentale per lo sviluppo dell'identità e la condizione di base dell'agire umano, ecco che la relazione con Dio diventa uno dei poli che definiscono l'identità umana, tuttavia questo discorso assume maggiore spessore in senso sociale: l'esperienza diretta del credente è in relazione con altri credenti, o con linguaggi portati da manufatti culturali, nel cristianesimo rappresentati da elementi come la scrittura, la catechesi e la liturgia. Quindi le identità e l'agire religioso si configurano primariamente come identità e agire di gruppo; e le concezioni di Dio sono l'elemento semantico fondativo dei linguaggi che veicolano tali identità. Proprio in vista del peso dell'aspetto sociale, i temi della comunicazione, dell'educazione e della riforma morale, della coscienza di se e della relazione umana sono il centro del dialogo interdisciplinare, che si rivela utile in

primo luogo per la teologia pratica e la pastorale. La teologia pratica, come ricordato all'inizio del saggio, ha infatti da tempo scoperto l'utilità di confrontarsi con le discipline che studiano l'essere umano. Nella misura in cui si riesce ad abbattere alcune barriere, tanto epistemologiche quanto ideologiche, anche le neuroscienze possono entrare in questo confronto.

Nel tentativo di superare le difficoltà insite nel dialogo, il teologo Leonardo Paris propone un confronto aperto. Come Vantini, anche Paris paragona la rivoluzione scientifica attuale a quella del 1600; e nota in particolare che il dualismo è, a livello epistemologico, una costruzione moderna. Prende le mosse proprio dall'esigenza di superare quel "muro cartesiano" che separa anima e corpo (Paris, 2017, p 12). Muro che le neuroscienze cercano di oltrepassare, mentre la teologia rischia di voler utilizzare come baluardo verso le ricerche di matrice scientifica: "Sul versante della teologia, un mondo unificato significa che le neuroscienze si possono permettere di intervenire su ogni cosa possibile e immaginabile, dall'esistenza di Dio, alla mistica, alla morale." (ivi, p 18). Questa apertura genera timore, il paradigma epistemologico ateo della scienza moderna entra in temi che fino a pochi anni fa erano ad esso preclusi. In risposta a questo timore, il teologo suggerisce di porre l'attenzione sul tema dell'onestà intellettuale, nel pensiero scientifico e teologico. Il rischio, infatti, è che la disposizione intellettuale sia quella

di cercare Dio nel buio. Ovvero di rifugiarsi nei vuoti di conoscenza, sottraendosi al confronto con il pensiero naturalizzante, che invece è in grado di cogliere il divino nella luce, nella bellezza, nell'armonia e nella regolarità della natura (ivi, pp 58-9). Partendo da questa posizione, che richiama la teologia naturale, Paris distingue il materialismo, posizione epistemologica accettata come punto di partenza della ricerca sul cervello, dal determinismo, che è invece è una posizione metafisica, non necessaria (ivi, pp 76-7). Il teologo pone in tensione, da un lato, il monismo materialista con il dualismo anima-corpo, affermando che il primo richiede spiegazioni, ossia cerca di spiegare come l'attività cerebrale si correli ai fenomeni mentali, mentre il secondo offre risposte semplici, di fatto attribuendo al concetto di anima le facoltà mentali senza fornire alcuna spiegazione di come l'anima stessa possa esprimere coscienza e volontà; dall'altro pone in tensione il determinismo con la libertà, sollevando il problema di come si qualifichi la libertà umana in un sistema determinista. Paris si orienta verso un materialismo non determinista, ritenendo che le persone umane siano esseri fisici e capaci di libertà, ossia in grado di auto-determinarsi (ivi, pp 82-3). Una libertà, che viene considerata come qualcosa che emerge dalla biologia, e quindi voluta da Dio, ma non dono diretto, spirituale (ivi, p 93). Il teologo sostiene un'antropologia cristiana che pone la

persona umana come un essere che Dio ha impastato dalla terra, e con il quale si relaziona. L'autore pertanto sente l'esigenza di recuperare il dato corporeo, mentre la teologia si è storicamente focalizzata più sul soffio nelle narici (Gen 2,7). Parallelo è il problema dell'incarnazione: se Dio si è fatto carne (Gv 1,14) significa che ha condiviso la biologia umana, mantenendo tanto la propria libertà quanto la propria grazia, e impostando una relazione con l'essere umano (ivi, p 95). Un Dio incarnato che si mette di fronte, faccia a faccia, con l'umanità incarnata: tutto è avvenuto sulla terra, le manifestazioni di coscienza e libertà, tanto umane quanto divine, si sono palesate nella storia della realtà materiale. Dunque una relazione tra Dio e umanità mediata da corpi, che non prescinde da un sistema nervoso risultante dalle disposizioni genetiche selezionate dall'esperienza; in altre parole, da un'organizzazione di circuiti cerebrali dipendente sia dalla predeterminazione genetica sia dall'affinamento dovuto all'uso in risposta all'ambiente.

Il grande problema del materialismo monista è, tuttavia, spiegare la coscienza. Allo stato attuale ci sono diversi approcci allo studio della coscienza, una delle ipotesi più promettenti, che l'autore riprende, è quella di Crick e Koch[4], i quali mettono in relazione l'attività mentale cosciente con una specifica attivazione neurale, considerando la coscienza una convergenza di memoria e atten-

zione. La conclusione tratta da Paris è ricordare che la coscienza non è una cosa, ma è un processo che riguarda gli esseri viventi, corporei (ivi, p 108). Riprendendo i neurologi Edelman e Damasio, Paris segue la concezione secondo cui la coscienza umana si suddivide in coscienza primaria, che comprende la sensazione interna del corpo, la percezione esterna e la memoria, in particolare la memoria associativa e l'apprendimento di comportamenti adattivi; e in coscienza di ordine superiore, che implica il senso del sé, il pensiero astratto e il linguaggio, la consapevolezza sociale e il sé ricordato o autobiografico. Il riferimento alla coscienza di ordine superiore è molto importante per via del parallelismo tra la nozione di identità autobiografica di Damasio, e quella di identità narrativa proposta da Paul Ricoeur. In effetti, il dibattito tenuto alla fine degli anni '90 del secolo scorso tra il filosofo Ricoeur e il neuroscienziato Changeux, compendiato nel testo "La nature et la régle", mostra una divergenza di posizioni, in particolare a causa del riduzionismo di Changeux, che ha impedito l'inizio di uno scambio interdisciplinare fruttuoso. La posizione dello studioso del cervello non riusciva a venire incontro all'esigenza di considerare la dimensione narrativa, portata avanti dal filosofo. Tuttavia, la posizione di Damasio supera il problema, anzi mostra una forte similarità con quella di Ricoeur. La capacità di narrare è per Damasio un guadagno evolutivo "Individui e gruppi, che grazie al loro cervello erano ca-

paci di inventare giuste narrazioni o di usarle per migliorare se stessi e le società in cui vivevano, ebbero abbastanza successo perché le caratteristiche di quel cervello fossero favorite dalla selezione sia a livello individuale, sia di gruppo" (Damasio, 2012, p 366).

Tanto secondo Damasio, quanto secondo Paris, la formazione del soggetto, la presa di coscienza di sé stessi, in seno ad una cultura e ad una società, sono processi attraverso cui si strutturano tanto l'identità personale quanto i circuiti cerebrali, studiabili contemporaneamente dalle neuroscienze, dalle scienze umane e, negli aspetti religiosi e di fede, dalla teologia. Mentre Ricoeur pone l'attenzione principalmente alla persona davanti al testo biblico, Paris sottolinea come la dimensione sociale sia essenziale: il cervello umano è sociale tanto nelle disposizioni genetiche quanto in relazione all'ambiente cui si adatta. La libertà umana si schiude nell'agire sociale. Una libertà essenziale per costruire il sé esteso, che risponde alla dimensione volitiva del desiderio che si confronta con l'ambiente sociale. Il problema fondamentale del dialogo tra neuroscienze e teologia, ossia il ripensamento dell'anima, viene quindi risolto nella storia corporea, che genera un io cosciente, autobiografico, che è in grado di formare, pensare e raccontare se stesso.

Questo, ovviamente, cozza con l'idea di anima come elemento immateriale separato dal corpo, che implica

che l'io umano sia un elemento spirituale dotato di volontà e coscienza, sussistente anche in assenza dell'elemento corporeo. Di fronte a questa concezione classica della teologia cristiana, Paris ribadisce che il concetto di anima viene considerato quale strumento verbale indispensabile per sostenere la fede cristiana, tuttavia pone l'accento sulla proposizione di fede, ossia sulla funzionalità del concetto alla vita cristiana (Paris, 2017, pp 171-2). Valutando il cambiamento generale della cultura, il teologo propone il rinnovarsi anche del linguaggio religioso. In caso contrario la vecchia idea di anima, in mancanza di un aggiornamento semantico, non riuscirebbe più a garantire le funzioni tradizionalmente svolte, finendo infatti per venire usata sempre meno nell'azione pastorale (ivi, p 174). L'autore fa notare come la dottrina cattolica del corpo e del suo rapporto con l'anima debba molto del suo sviluppo alle polemiche contro lo gnosticismo (ivi, p 181). Quindi invita a domandarsi quali siano le funzioni del concetto di anima nella religiosità attuale, e come questa sia rilevante nella relazione tra Dio ed esseri umani. Paris, a livello operativo, propone di iniziare ad usare una definizione materiale-sistemica dell'anima, che si riconosce nella concretezza dell'incarnazione, e che presenta grossi vantaggi in termini cristologici: senza l'elemento del corpo non ci sarebbe il Cristo, né la Sua Chiesa, né la risurrezione finale dei corpi (ivi, p 190).

Ovviamente, la teologia si trova comunque a dover sal-

vaguardare l'immortalità dell'anima. In effetti la teologia risente di antiche concezioni filosofiche, quel platonismo e quell'aristotelismo che hanno condizionato la storia del pensiero, tuttavia ci sono oggi forti resistenze all'aprirsi alla razionalità scientifica. L'importante allora diventa, da un lato evitare di usare il concetto di anima come scorciatoia, dall'altro confrontarsi con il tema della materialità, della corporeità nella cristologia e nella salvezza (ivi, p 198). In altri termini, evitare che l'anima venga usata come finta spiegazione: come fa l'anima infatti ad essere cosciente? Più utile studiare come la coscienza si rapporti con Dio e con la fede.

Paris finisce per rileggere il tema dello spirito e dell'antropologia tri-partita. Il corpo è considerato come dato concreto, l'anima come l'aspetto strutturato, sistemico-funzionale del corpo, mentre lo spirito come aspetto particolare di certe anime, prerogativa delle coscienze di ordine superiore (ivi, p 201). Lo spirito è la capacità di relazionarsi con l'altro e di costruire consapevolmente se stessi. Pertanto esso è caratteristica distintiva dell'anima umana (ivi, p 206), venendo a corrispondere allo spazio di libertà costruito attraverso la relazione sociale, sulla base della plasticità cerebrale.

Per concludere, lo sfondo di fede che promuove il dialogo interdisciplinare crede che il polo umano possa trovare nel polo divino il proprio significato. L'umanesimo

senza Dio viene percepito come autoreferenziale, ricerca di una salvezza senza fede. Questa posizione tende quindi a rifiutare l'atteggiamento non-teista, che è proprio delle scienze umane e naturali moderne. Uno degli ostacoli principali da superare per avviare un dialogo proficuo tra teologia e neuroscienze, consiste proprio nel confrontare i due linguaggi senza sciogliere le specificità di ciascuna disciplina nell'altra: tentare di ridurre il divino all'umano, o viceversa divinizzare l'umano, renderebbe unilaterale il discorso. La cosa interessante è che, di fatto, questa impresa intellettuale implica comunque una fusione, almeno parziale, di due orizzonti di pensiero caratterizzati da una forte alterità e da concezioni ontologiche opposte. Ad ogni modo, sia che si concepisca l'essere umano come creatore del divino, sia che si creda l'opposto, l'oggetto di studio del dialogo è l'attività mentale e cerebrale, con i relativi effetti, che si produce ponendo un elemento di alterità, comunicato da una comunità di persone e dalle loro parole, da scrittura e predicazione, gesti e ritualità. Ne risulta una costellazione di significati che non sarebbero fruibili senza la dotazione cerebrale simbolica, affettiva, relazionale e linguistica umana; e che non è riconducibile alla produzione interna di alcun individuo, ma è sempre incontrata nella relazione con altre persone, e che incide sui credenti, contribuendo a farli diventare quello che sono. In sintesi, una identità umana e personale che si forma a partire dalla relazione, e prende

consapevolezza nel raccontarsi.

---

[1] Di particolare interesse è l'articolo: "Long-term mediators self-induce hig-amplitude gamma synchrony during mental practice", in *Proceedings of the national academy of science*, Vol. 101, n. 46, 2004.

[2] "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment", in *Science* 2001.

[3] Ma un discorso analogo può valere anche per le religioni non cristiane, a patto che promuovano la formazione della persona.

[4] Una trattazione sintetica si trova nel saggio "Verso una teoria neurobiologica della coscienza", in *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi delle neuroscienze*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004

5 SUL LIBERO ARBITRIO, CONFRONTO TRA TEOLOGIA E NEUROSCIENZE

Testimonianza dell'incontro tra umano e divino, finitezza e infinito, il dibattito su de libero/de servo arbitrio ha attraversato tutta la modernità. Come si pone l'agire umano di fronte all'assoluto? Possono le persone guidare il proprio cammino, o sono nelle mani di forze che una volontà finita non è libera di indirizzare?

Simili domande esistenziali trovano risposte distinte, nelle concezioni antropologiche sviluppate da pensatori protestanti, cattolici e umanisti, che conducono a modi diversi di intendere la libertà umana. Nel XXI secolo il dibattito può arricchirsi con le nuove concezione antropologiche mutuate dalle neuroscienze. Teologia e neuroscienze possono incontrarsi su questa tematica, contribuendo ad una concezione antropologica della libertà che tenga conto sia degli aspetti cerebrali, quindi biologici, sia dell'eredità scritturale, e storica, che pensa all'essere umano in relazione ad un assoluto che è Dio. L'incontro tra le discipline può essere portato avanti seguendo varie linee epistemologiche: rilevante è stato il contributo di John Eccles, anche all'interno della cornice fornita dalle conferenze promosse dalla Pontificia Accademia delle

Scienze, durante gli anni '70. La posizione su cui Eccles fonda le proprie riflessioni è una forma di dualismo interazionista tra un "Io cosciente" e un "cervello". Tuttavia, con lo sguardo diretto al futuro della speculazione, è rilevante sottolineare come il dualismo sia stato ad oggi abbandonato dalla comunità neuroscientifica. In particolare, a partire dagli anni novanta del secolo scorso, una nuova prospettiva epistemologica è emersa, e presenta delle caratteristiche che la rendono idonea a fungere da luogo di incontro tra due campi molto diversi fra loro, quali la riflessione teologica e le scienze della mente e del cervello. Si tratta della posizione tratteggiata da Antonio Damasio nei suoi scritti, a partire da L'errore di Cartesio . Questa forma unitaria e olistica di concepire l'anima umana, che è considerata sempre espressione di un corpo vivente , trova una sponda con i primi capitoli della Genesi: in essi, tanto gli esseri umani quanto gli animali in generale, sono chiamati "creature" o "anime" (ebraico: nephesh) "viventi" (ebraico: chay). La parola usata (nephesh) per indicare l'anima o la creatura è la medesima con cui si indica il corpo; tuttavia è distinta da un'altro termine (ebraico: basar) utilizzato per indicare la carne, e non l'intero organismo.

La questione aperta è se, e in quali termini, l'organismo vivente, nella forma dell'essere umano, possa essere definito libero.

Lutero: dalla Libertà del Cristiano al Servo Arbitrio
Riflessioni sul pensiero antropologico di Martin Lutero

Durante i primi anni della Riforma, nel 1520, Lutero diede alle stampe la Libertà del cristiano; 5 anni dopo pubblicò il De servo arbitrio, in risposta ad Erasmo da Rotterdam. Le due opere, almeno dal titolo, paiono essere in chiara contraddizione tra loro. In realtà, come sostiene Ferrario: "Anche una lettura frettolosa de la Libertà del cristiano e De servo arbitrio chiarisce il carattere del tutto apparente della contrapposizione: le domande alle quali i due testi rispondono sono diverse come diversa è la collocazione della tematica della libertà. Anzi, da un punto di vista dogmatico, si potrebbe persino sostenere che essi si integrano a vicenda." (2016, p 135).

In entrambe le opere, il t ema della libertà si basa su quanto affermato da Paolo nell'epistola ai Romani 6,12-22:

"12 Non regni quindi il peccato nel vostro corpo mortale, per ubbidirgli nelle sue concupiscenze. 13 Non prestate le vostre membra al peccato come strumenti d'iniqui-

tà, ma presentate voi stessi a Dio, come dei morti fatti viventi, e le vostre membra a Dio come strumenti di giustizia. 14 Infatti il peccato non avrà piú potere su di voi, poiché non siete sotto la legge, ma sotto la grazia. 15 Che dunque? Peccheremo noi, perché non siamo sotto la legge, ma sotto la grazia? Cosí non sia. 16 Non sapete voi che a chiunque vi offrite come servi per ubbidirgli, siete servi di colui al quale ubbidite, o del peccato per la morte, o dell'ubbidienza per la giustizia? 17 Ora sia ringraziato Dio, perché eravate servi del peccato, ma avete ubbidito di cuore a quell'insegnamento che vi è stato trasmesso. 18 E, essendo stati liberati dal peccato, siete stati fatti servi della giustizia. 19 Io parlo in termini umani per la debolezza della vostra carne. Perché, come un tempo prestaste le vostre membra per essere serve dell'impurità e dell'iniquità per commettere l'iniquità, così ora prestate le vostre membra per essere serve della giustizia, per la santificazione. 20 Perché, quando eravate servi del peccato, eravate liberi in rapporto alla giustizia. 21 Quale frutto dunque avevate allora dalle cose delle quali ora vi vergognate? Poiché la loro fine è la morte. 22 Ora invece, essendo stati liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi avete per vostro frutto la santificazione e per fine la vita eterna."

La giustizia offre l'unica alternativa al peccare. Chi crede è libero da se stesso, dalla debolezza della carne. Questa è la libertà dal peccato. Una simile libertà è donata da

Dio per essere spesa nel servizio. Il cristiano, pertanto, da un lato è assolutamente libero, signore di tutte le cose; dall'altro è servo in tutte le cose, sottoposto a tutti. Essere schiavi della giustizia costituisce la santificazione, che Lutero concepisce in rapporto unitario e consequenziale alla giustificazione.

Nelle parole di Fulvio Ferrario: "secondo il Nuovo Testamento, è del tutto evidente che l'essere umano è eterodiretto: di nuovo, o dal peccato o dalla giustizia." (ivi, p 133). Il credente è libero, in quanto non più costretto a peccare, ed è quindi moralmente tenuto a comportarsi secondo giustizia.

Di segno opposto è la posizione espressa da Erasmo, caratterizzata da un profondo umanesimo: nel suo De libero arbitrio, del 1524, Erasmo manifesta la sua fiducia nella capacità dell'essere umano di scegliere il proprio destino; e dunque anche di accettare o rifiutare la grazia divina. Secondo il filosofo, la volontà umana è in grado di applicarsi alla propria salvezza, ovvero di allontanarsene.

Lutero risponde con il De servo arbitrio. In questo testo il teologo si concentra sull'azione di Dio nei confronti dell'essere umano. La volontà umana viene descritta attraverso l'immagine della bestia da soma: se è cavalcata da Dio, va dove vuole Dio, se da Satana, dove vuole Satana. Non è la volontà umana a poter scegliere il proprio cavaliere, sono i cavalieri che si battono per il controllo

della volontà di ogni singola persona. Di fatto Lutero indica lo spazio di concretezza dell'arbitrio umano: in quali termini la persona può dirsi libera.

In questa, schiacciante, narrazione con cui Lutero dipinge la condizione dell'arbitrio umano, c'è spazio per due alternative: la schiavitù del volere, travestita da libertà, sotto il dominio di Satana; oppure la libertà di agire secondo giustizia, concessa da Dio al credente.

La predestinazione nella bibbia

Nelle scritture la predestinazione viene trattata come un problema secondario. Tuttavia essendo in contraddizione con la visione del mondo e l'antropologia contemporanea, che vedono la persona umana come libera di operare qualsiasi scelta, il tema della predestinazione è diventato progressivamente più spinoso nel corso della modernità.

Tourn nota (2008, p 15) come l'Antico Testamento e i Vangeli non facciano menzione del termine predestinazione; parola che invece compare sporadicamente nella letteratura apostolica. Il concetto di predestinare trova comunque degli antecedenti nell'Antico Testamento. In particolare Dio viene concepito come agente, nei brani veterotestamentari, e pertanto viene descritto tramite l'u-

tilizzo di verbi; gli esseri umani al contrario sono gli oggetti dell'agire divino. Inoltre la scrittura veicola il concetto di elezione, intesa come la scelta del popolo e la sua liberazione. Consisteva in un legame, il patto, vincolante con Dio che libera Israele (ivi, p 32). Anche in questo caso il patto vedeva sempre l'iniziativa assunta da Dio, che irrompe nella storia, non come una delle divinità capricciose dell'Iliade e dell’Odissea, ma come guida della direzione della storia umana.

Il passo successivo nell'elaborazione del concetto di predestinazione si trova nella letteratura apocalittica, che introduce la visione di un tempo ultimo, scelto da Dio, e la relativa differenza tra eletti e non. Ossia va a discriminare gli effetti dell'azione divina sugli esseri umani.

Nell' età apostolica, appare nella scrittura (At 4,28; 1 C or 2, 7; Ro 8,29-30) il termine προώρισεν (pro-ori sen), tradotto come “ predestinato”, “preordinato” o “prestabilito”. Tourn (ivi , p 56) sostiene che il termine derivi da un oggetto usato per segnare il confine del territorio, la linea di orizzonte che dischiude lo spazio in cui ci si muove. Questo pre-ordinare è azione divina che anticipa quella umana, che crea lo spazio per l'agire umano.

Significato ultimo di questa predestinazione, così come si trova nelle scritture, è la persona di Cristo, che è la predestinazione del regno di Dio (ivi, p 71).

Da quanto detto sin qui, si noterà che la predestinazio-

ne nella Bibbia è dipendente dall'iniziativa di Dio, e ha l'effetto di donare agli esseri umani migliori possibilità di vita e di scelta. Al contrario, la predestinazione come necessità viene introdotta nella teologia dei P adri della Chiesa (ivi , p 73). In quel periodo si fuse i l concetto di ἀνάγκη (anan k e) , parola greca indicante il destino e la necessità, con quello di pro-orizo (ivi , p 75).

Gli sviluppi successivi testimoniano una tensione tra desiderio di libertà e sottomissione a Dio. L'esempio più celebre resta sempre il dibattito Agostino-Pelagio, in cui peccato, libero arbitrio, e grazia sono concepiti in rapporto diverso. Dove Agostino sottolinea la preminenza della grazia, Pelagio il libero arbitrio sotto forma di responsabilità. Com'è logico, in Agostino (nel De dono XIV, 35) si affaccia il problema degli “altri”, i non eletti, la cui dannazione sembra ricadere interamente sull'azione di Dio.

Come già ricordato, un simile dibattito ha avuto luogo anche alle soglie della modernità tra Erasmo, che con il suo De libero arbitrio diatribé sive collatio sostiene la prospettiva cattolica della volontà umana ancora in grado di voler fare il bene, e Lutero, che nel De servo arbitrio sottolinea la servitù al peccato, ma anche il conflitto, che si genera dalla tensione tra peccato e grazia nell'animo umano. Antropologicamente il problema viene lasciato irrisolto. Per Lutero infatti il credente è simul peccator et iustus, contemporaneamente peccatore e giusto.

Anche Calvino sviluppa la sua dottrina sulle orme di

Agostino e Lutero. Verga due scritti sul tema: Defensio doctrinae de servitute arbitrii contra Pighium e De aeterna Dei praedestinatione. Nella sua teologia Calvino enfatizza la predestinazione e l'assoluta sovranità di Dio nella salvezza.

All'interno di queste riflessioni, porta un vento di novità la posizione avanzata in Der christliche Glaube da Friedrich Schleiermacher. Il teologo recupera la prospettiva storica della predestinazione: essere predestinati significa essere collocati, come persona e come popolo, in un percorso storico che va dal peccato alla redenzione (ivi, p 145).

Nel mondo cattolico invece, è stato elaborato il concetto di provvidenza divina (ivi, p 162), derivato dalla filosofia stoica, dove è inteso come razionalità operativa che regge il destino. Nel pensiero cattolico "La provvidenza consiste nella cura esercitata da Dio nei confronti di ciò che esiste. Essa rappresenta, inoltre, quella volontà divina grazie alla quale ogni cosa è retta da un giusto ordinamento." (Giovanni Damasceno , Esposizione della fede ortodossa , 2,29).

Nel novecento, Karl Barth ha suggerito di applicare il concetto di predestinazione a Cristo, in cui elezione e dannazione sono entrambe personificate. Paul Tillich, parallelamente, non vede elezione e dannazione come applicate al singolo individuo, ma all'umanità. Entrambi i

teologi hanno tentato così di evitare le aporie ereditate dalla teologia luterana e riformata, sia riguardo il problema della giustizia divina (Dio può predestinare una persona alla dannazione?), sia in relazione al contrasto tra la visione antropologica umanistica dell'epoca contemporanea e visione teocentrica delle scritture.

I contributi neuroscientifici

Cervello e libertà

La riflessione che verrà di seguito proposta prende congedo dalle posizioni teologiche, per seguire quanto espresso da due neuroscienziati e da un filosofo della mente. A cominciare da un commento del saggio Cerebro y libertad, di Joaquìn Fuster.

La posizione di fondo di Fuster (2014) è che l'arbitrio, ossia la capacità di scegliere tra alternative, dipenda dal sistema nervoso centrale, in particolare dalla corteccia cerebrale, in interazione con l'ambiente; che la libertà di scegliere un corso di azione, o di inazione, è condizionata da limiti cerebrali e ambientali; infine, che l'esperienza soggettiva della libertà sia in funzione dell'intensità dell'attivazione cerebrale che precede la decisione. I lobi prefrontali, correlati alle funzioni esecutive, giocano per-

tanto un ruolo centrale nell'azione della libertà, concedendo all'essere umano un'ampiezza di comportamento senza precedenti. Nel cervello umano, la corteccia prefrontale, basandosi sulle esperienze precedenti, contribuisce alla creazione di nuovi comportamenti. In questo la sua azione è moltiplicata dal linguaggio, che rende possibile immaginazione e creatività.

Riprendendo Jaques Monod, Fuster ritiene che abbandonare l'illusione dell'immaterialità dell'anima, significhi riconoscere il giusto valore all'eredità genetica e culturale nel dare forma all'esperienza personale. Il cervello, con la corteccia prefrontale quale ultima conquista dell'evoluzione naturale, consente attraverso cicli di percezione/azione di integrare passato e futuro, dando all'essere umano le capacità previsionali, e la possibilità di pre-decidere il proprio comportamento. La libertà sarebbe quindi il risultato dell'associazione tra gli input passati e molteplici output di azione divergenti. Le aree prefrontali, in quanto associative, sono correlate con la pianificazione dell'azione in base ai ricordi.

L'arbitrio è libero in quanto risultato della molteplicità delle combinazioni delle connessioni cerebrali. Le numerosissime connessioni sinaptiche tra neuroni rendono, infatti, gli esseri umani in grado di esibire una grande varietà di comportamenti. Implicazione logica di quanto affermato è che la libertà sia dipendente dall'esperienza ac-

cumulata nella vita, e che quindi aumenti mano a mano che la persona matura. Le scelte tra le diverse opzioni vengono operate grazie al sistema limbico, che associa stati emozionali ai ricordi. L'aspetto emotivo funge da peso relativo delle varie opzioni, in base ai vissuti personali.

Quello che si nota osservando le concezioni di Fuster è che la libertà è pensata come una caratteristica inerente il cervello, piuttosto che come qualcosa che è posseduto da un Io cosciente. Il cervello può scegliere tra alternative, può pianificare le risposte in base ai ricordi, e può catalogare i ricordi in base al peso emotivo degli stessi; grazie a linguaggio e immaginazione è inoltre in grado di pianificare nuovi comportamenti a livello sociale. Pertanto questa libertà è un fenomeno biologico, che si esprime nella specie umana, nella società. Tuttavia il concetto di un "Io che sceglie" non riveste un ruolo alcuno in tutto questo.

Il concetto di "soggetto" sembra essere logicamente successivo a quello di organismo libero. È la libertà che si esprime nel soggetto, con la genetica e attraverso la storia. Questa libertà è un processo che crea il soggetto. In altre parole: noi esseri umani siamo il destino della libertà.

Tempo e volontà

Siamo coscienti perché liberi? Si dà, come pretendeva Schelling, una intelligenza inconscia del mondo che si manifesta nella consapevolezza dell'essere umano? L'Io è al centro? Oppure, come sosteneva Freud, l'Io è solo la punta dell'iceberg?

Il rapporto tra libertà, volontà e coscienza spinge ad una rivoluzione copernicana della psiche: noi non siamo più il sole attorno a cui ruotiamo, l'Io cosciente ruota attorno a forze che non ha generato. A livello dell'analisi neuroscientifica, i fenomeni della coscienza e della volontà sono tenuti assieme dalle funzioni inibitorie delle aree prefrontali. Ossia di quelle aree la cui attività è correlata alle funzioni esecutive, che esercitano controllo cosciente, inibitorio, sulle azioni iniziate da altre strutture cerebrali.

Uno degli esperimenti più famosi in ambito delle neuroscienze della volontà è stato condotto da Libet (2007). Di seguito offrirò una sintesi delle sue ricerche.

Libet parte dall'osservazione che siamo consapevoli della vita interiore, che questo è quanto conta per noi, come essere umani, e che ci rende degli Io pensanti. Tuttavia resta il problema di definire come le nostre intenzioni e attività mentali siano in grado di influenzare il comportamento. Bisogna inoltre tener conto che molte attività mentali si svolgono inconsciamente.

Di fronte al riduzionismo proposto da scienziati del ca-

libro di Crick, consistente nell'idea che tutto sia riducibile al neurone, Libet nota come questa sia una concezione del mondo e non una teoria dimostrata, esattamente come, al polo opposto, il dualismo mente-corpo. Entrambe sono credenze, che mancano di prove sperimentali. Piuttosto, Libet si limita ad asserire la correlazione tra evento fisico, osservabile esteriormente, e mentale, che viene esperito interiormente. Si tratta di categorie di eventi irriducibili, anche se correlati.

Partendo da questa posizione epistemologica, Libet (2007) ha evidenziato che i risultati sperimentali indicano un ritardo di circa mezzo secondo tra evento fisico (per es. toccare un tavolo) ed esperienza cosciente (essere consapevoli che si sta toccando un tavolo). Inoltre che, se uno stimolo più forte segue uno più debole a distanza di 100msec, il secondo stimolo nasconde il primo dalla coscienza; se invece lo segue di 500msec, allora si è consapevoli di entrambi gli stimoli.

In conclusione, affinché compaia la coscienza sono necessarie delle attività cerebrali che durino per circa mezzo secondo. Questo porta ad una ulteriore osservazione: siamo in grado di reagire a stimoli improvvisi, ad esempio frenare se vediamo qualcosa sulla strada, in 150msec, quindi ben prima dei 500msec necessari allo sviluppo della coscienza. Pertanto un atto volontario può iniziare prima della consapevolezza.

Per indagare il rapporto temporale tra la volontà di ini-

ziare un'azione e la coscienza, Libet mise a punto il suo famoso esperimento: istruì i soggetti ad associare la prima consapevolezza di un'intenzione di agire, con la posizione della lancetta di un quadrante di orologio. Il suo scopo era identificare il momento in cui soggettivamente si manifestava l'intenzione, confrontandolo con l'attivazione cerebrale.

Il ricercatore ha tentato di definire qual'è il ruolo della volontà cosciente, che sembra apparire dopo l'inizio di un azione. Per la precisione, si notò che la coscienza appare fra 150 e 200 msec prima dell'azione, mentre circa 800msec prima dell'azione si registrava il potenziale di prontezza o di preparazione.

Durante l'esperimento Libet utilizzò un oscilloscopio, dotato di una lancetta circa 25 volte più veloce di un normale orologio. Le azioni erano semplici flessioni del polso, spontanee e non pianificate: ai soggetti era chiesto semplicemente di flettere il polso, qualvolta avessero voluto farlo, osservando la lancetta e riportando il numero indicato nel momento in cui era venuto loro in mente di flettere il polso.

Risultò che il processo cerebrale che inizia per primo è quello volontario, detto di prontezza o di preparazione, mentre il soggetto diventa consapevole del desiderio di agire 350-400msec dopo l'inizio dell'attività cerebrale di prontezza. I risultati furono costanti sui 9 soggetti speri-

mentali, durante le 40 prove per ciascuno.

Considerando come la volontà cosciente appaia 150 msec prima del movimento, un'interpretazione logica è che essa possa porre il veto alle azioni iniziate inconsciamente, avrebbe dunque un ruolo di controllo. Questo veto cosciente è iniziato a livello dei lobi prefrontali, una lesione a queste aree tende infatti a causare un comportamento disinibito.

Libet, in sintesi, ascrive il libero arbitrio a questo ruolo inibitorio dell'attività cosciente. Iniziamo ad agire portati da una volontà inconscia, ma abbiamo la capacità di fermarci.

L'evoluzione della libertà

L'intero pensiero di Daniel Dennett è caratterizzato dal rifiuto di ricondurre le facoltà mentali a qualsiasi elemento extra corporeo o non materiale: Dennett (2004) ritiene che l'anima umana sia composta da «robot cellulari», e che se siamo liberi è perché questi ci rendono tali.

Il centro della vita psichica, quel «io sono quello che sono», l'identità personale, è vista come un'atmosfera concettuale; essa sembra essere un costrutto stabile e astorico, immutabile, che attraversa le nostre esperienze.

Il problema che pone Dennett è di tipo genealogico: come nasce questa identità che si percepisce come un Io

capace di decidere, dotato di volontà e non mero spettatore della vita.

A meno di non ipotizzare qualcosa, di cui non comprendiamo la natura e che non possiamo percepire nel mondo materiale, che crei o che conduca l'organismo umano ad essere o a farsi un io cosciente e volitivo, ad avere un anima, è logico sostenere che per costruire dei meccanismi complessi, quali i processi di decisione, si possa procedere per prove ed errori, secondo un concetto darwinistico di creare. Un processo storico, caratterizzato da tentativi, è l'unica spiegazione che si possa trovare a livello del mondo naturale. Mentre sostenere che una forza, o una volontà, extra-naturale e non umana, abbia determinato quello che siamo, come agenti pensanti, non è realmente spiegare. Dennett paragona questi tentativi di giustificare la natura umana a dei ganci appesi al cielo: sembra che possano sostenere il peso di una spiegazione, ma in effetti sono appesi al niente.

Secondo Dennett siamo esseri evoluti al fine di sopravvivere, in un mondo materiale e deterministico. Pertanto la capacità di scegliere è dipendente dalle condizioni di sopravvivenza, personali o di gruppo. Per esempio, se un pallone arriva contro di noi a grande velocità, siamo liberi di schivarlo, ovvero si è costretti dal sistema di autoconservazione ad evitare un potenziale danno dato dall'impatto; oppure si decide di farsi colpire, ad esempio

per evitare un goal della squadra avversaria, agendo in base a notizie sul contesto, in questo caso il contesto è costituito da una partita di calcio. In sintesi, Dennett sostiene che un mondo puramente materiale e determinismo sia del tutto compatibile con la percezione della possibilità di scelta.

In pratica, anche in un mondo deterministico non sempre è possibile stabilire quali siano state le cause necessarie e sufficienti di un evento: dire che lo stato iniziale abbia causato l'evento è totalmente non informativo. Ogni intelligenza dotata di informazione finita ha un orizzonte epistemico, quindi non conosce mai interamente il mondo che abita, e questo rende il mondo e il futuro soggettivamente aperto. Noi esseri umani ci siamo evoluti, in questo mondo deterministico, fino ad essere entità progettate per modificare la nostra natura in risposta alle interazioni con l'ambiente.

Dennett porta quale esempio il caso di Lutero, che davanti ad un tribunale ecclesiastico che gli chiede di ritrattare le sue idee, «non può fare altrimenti». Questa costrizione è derivata da cosa? Secondo Dennett è il frutto di momenti autoformativi, ossia momenti significativi che Lutero aveva vissuto e che lo avevano plasmato nell'uomo che era. La necessità biografica è allora da intendersi quale espressione di libero arbitrio. L'idea fondamentale è che il determinismo e il «dipende da me» sono fenomeni conciliabili: se il proprio Sé comprende uno spazio

temporale sufficiente, allora delle cose dipendono da noi, da come siamo diventati, dalle esperienze che ci hanno formati.

La selezione naturale ha reso possibile la plasticità di comportamento e il linguaggio, e quindi anche la libertà, che da essi dipende. Allora Dennett domanda: "dopo che natura e cultura hanno svolto il loro compito, può forse rimanere qualcosa che possa essere me?" (2004, p 212). La risposta è no: noi siamo questa interazione di natura e cultura. La volontà che ci spinge a compiere delle scelte di azione dipende dalle caratteristiche e dalle motivazioni personali, che sono incorporate nelle configurazioni cerebrali.

In definitiva Dennett rifiuta il libero arbitrio come di un prodotto di un'anima immateriale, ridefinendolo come il prodotto di un organismo, con un cervello e con la sua storia personale.

L'idea qui è che il libero arbitrio non vada inteso come atto istantaneo: le decisioni sono processi che si dispiegano nel tempo. Partendo da questa premessa, Dennett rilegge l'esperimento di Libet (discusso nel paragrafo Tempo e Volontà). Certo, Libet ha dimostrato che le decisioni volontarie precedono la coscienza di almeno 300msec, tuttavia non va fatta confusione tra volontà e coscienza. Siamo liberi di scegliere, anche se la consapevolezza non è presente nella fase iniziale della scelta, ma entra in gio-

co nel momento immediatamente successivo.

Per quanto riguarda il concetto di coscienza dotata di volontà, Dennett fa riferimento allo psicologo Daniel Wegner che, nel suo testo The illusion of conscious will, concepisce il Sé come l'addetto alle pubbliche relazioni, portavoce e non capo, della vita interiore. L'Io può perfino perdere contatto con le intenzioni iniziali, ma rimane quel centro di gravità narrativa dell'azione che è il Sé. Da questa centralità dipende l'illusione dell'Io cosciente come volontà, mentre la coscienza emerge solo dopo la scelta. Il fenomeno può essere meglio compreso attraverso un esempio: anche una persona affetta da amnesia, che non ricorda perché è in un posto o cosa ci stava facendo, comunque si percepisce quale Io cosciente. Pur avendo perso il contatto con le proprie decisioni, e le ragioni dietro ad esse, quella persona ritiene un senso del Sé. L'Io è il racconto di quell'autonomia che emerge dalla nostra storia personale. L'immagine della coscienza risulta così ribaltata: è la volontà a farsi cosciente, e non la coscienza a disporre della volontà; come la nottola di Minerva, che si alza sul far della sera, di hegeliana memoria.

Conclusioni

Possibili sviluppi di studi interdisciplinari

A livello generale si sarà notato come le posizioni neuroscientifiche tendano ad opporsi alle concezioni antropologiche che implichino delle nozioni metafisiche. Questo tuttavia non rende impossibile il dialogo con la teologia. Infatti, è importante sottolineare che le neuroscienze pongono, quale caratteristica fondamentale dell'attività cerebrale cognitiva, il tema della plasticità neurale. La dotazione neurale umana, ricca e flessibile, costituisce il campo di possibilità dell'agire e del pensare. Non ricercano, quindi, un'Io cosciente o un'anima imprigionata in un corpo; ma un organismo capace di formarsi e riformarsi, modificandosi, immaginando il superamento dei propri limiti. Ogni tipo di attività cognitiva è resa possibile dall'attività cerebrale: imparare, comprendere, interpretare, decidere; le neuroscienze si pongono quale paradigma scientifico in grado di fare ricerca sia sulle basi antropologiche delle facoltà mentali sia sulle pratiche religiose, soprattutto quelle formative. Catechesi, metanoia, interpretazione significativa di testi scritturali, tutte queste attività presentano correlati neurali, studiabili pragmaticamente. Pertanto, il confronto tra teologie e neuroscienze non è limitato alle concezioni antropologiche rappresentate dalle due discipline. Le due discipline possono invece interagire direttamente: lo studio dell'attività cerebrale in relazione ad attività e pratiche di tipo reli-

gioso, e gli effetti di tali pratiche ed esperienze sul cervello, è fattualmente possibile.

A livello particolare, nel caso del tema della libertà umana, il confronto tra le riflessioni, da un lato di ispirazione biblica e teologica, dall'altro di matrice neuro-psicologica, tratteggia delle concezioni di libertà che presentano punti in comune, e che stridono con l'ottimismo della visione umanistica moderna, che presuppone l'essere umano come un individuo libero di scegliere.

Le antropologie teologiche, tanto cattoliche quanto protestanti, pongono come primaria una realtà altra rispetto a quella umana: la volontà divina, che apre possibilità di scelta e quindi di libertà. Le due posizioni differiscono nell'enfasi temporale dell'espressione della libertà. Il discorso luterano insiste sulla simultaneità del conflitto morale al centro dell'agire umano, sempre condizionato dalla dimensione della grazia e da quella del peccato. Il punto di vista cattolico pone i medesimi due elementi costitutivi, umano-divino o peccato-perdono, in termini diacronici, dove l'azione divina è condizione di una possibilità di scelta umana.

Parallelamente, anche le neuroscienze propongono il tema di un fattore esterno rispetto all'Io cosciente: il corpo, con i suoi vincoli genetici e la sua storia. Ne deriva un'antropologia speculare rispetto a quella cristiana, dove libertà è espressione della corporeità, di una natura del tutto aliena ad ogni fattore soprannaturale. Un corpo co-

sciente, che si interroga sulla propria capacità di scegliere e sui suoi limiti.

6 COSTRUIRE IL SOGGETTO, ERMENEUTICA DELL'IDENTITÀ IN PAUL RICOEUR

L'ermeneutica di Ricoeur presenta il vantaggio di poter utilizzare qualsiasi testo narrativo come strumento di formazione. Questo è senz'altro un pregio, ed è anche un elemento pragmatico apprezzabile al di fuori dell'ermeneutica del testo religioso. Ogni lettura ha infatti il potere di formare il lettore. L'interesse del filosofo per l'ermeneutica emerse dalla sua riflessione sul male come problema del fallimento della volontà. Seguendo Husserl, egli sostenne che il significato è racchiuso da simboli, e di conseguenza si domandò come i simboli possano venire interpretati. Sviluppando questa linea di pensiero Ricoeur esplorò la ricchezza di significato resa possibile dalla polivalenza semantica dei simboli del linguaggio umano. In particolare notò come, nel testo scritto, l'interpretazione può cogliere significati che vanno oltre il contesto in cui il testo è stato prodotto, ampliandone il valore semantico. Virtualmente ogni aspetto dell'essere umano può essere incluso nei significati di un testo. Partendo da questa idea Ricoeur, in Temps et Recit, formulò il concetto di Identità Narrativa, concetto centrale per la sua filosofia.

La fusione degli orizzonti

La maggior parte delle riflessioni di Ricoeur sulla storia dell'ermeneutica si trovano nei saggi contenuti in Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Il titolo di quest'opera è un riferimento al conflitto ermeneutico tra Verstehen e Erklärung. Il primo termine descrive l'ermeneutica come pensata da Schleiermacher (1768-1834), che propose una comprensione operata attraverso l'assimilazione empatica e partecipativa. Il secondo si riferisce ad un'ermeneutica della spiegazione, piuttosto che a una della comprensione. Ricoeur cercò di criticare l'idea che Verstehen e Erklärung siano per forza in opposizione tra loro. Egli concluse che l'ermeneutica debba essere un processo duplice, che si muove tra un'ermeneutica della spiegazione (Erklärung) e un'ermeneutica della comprensione (Verstehen), per poter così arrivare ad una nuova comprensione del testo. Questo pensiero può essere parzialmente ricondotto alle concezioni di Dilthey (1833-1911), il quale vide nell'ermeneutica un’attività volta ad interpretare la storia e l’esperienza umana. Tutto può essere interpretato al fine raggiungere una comprensione più ricca di ciò che significa essere umani. Questa idea costi-

tuisce la base su cui Ricoeur costruisce per passare dallo studio dell'ermeneutica come la comprensione dei testi, all'ermeneutica come comprensione di se stessi, arrivando a ritenere che la conoscenza di sé è sempre il prodotto di un processo ermeneutico. In Essere e tempo Heidegger (1889-1976) affermò che la comprensione non è semplicemente il risultato della riflessione critica, ma è un modo di essere caratteristico dell'essere umano, del Dasein. Abbiamo una comprensione fondamentale del mondo, che viene interpretata, ed è l'interpretazione a rendere le cose quali oggetti con uno scopo o significato. Il mondo viene aperto dall'interpretazione, diventando un mondo che possiamo abitare. Per Heidegger, così per Ricoeur, il circolo ermeneutico si riferisce alla relazione tra il nostro comprendere noi stessi e il nostro comprendere il mondo. Il circolo ermeneutico carica l'interpretante di un compito esistenziale: non ci sarà più un momento in cui l'attività interpretativa culmina in una chiara comprensione del significato di un testo, solo un momento in cui il testo contribuisce alla comprensione che il lettore ha di se stesso. Il limite dell'ermeneutica di Heidegger consiste nel tradursi in un'antropologia che lascia il Dasein di fronte a se stesso. Il progetto di Gadamer, sviluppato in Verità e Metodo, è di dimostrare che l'ermeneutica non è una forma di verità, o di scienza, ma una forma storicamente radicata di comprensione (o metodo). Gadamer mise l'accento sull'importanza dei precon-

cetti, i pregiudizi e le tradizioni del lettore (ossia tutto ciò che costituisce pre-comprensione). Il testo e le precomprensioni si fondono in quello che Gadamer chiama "fusione degli orizzonti". Partendo da questi assunti filosofici, Ricoeur ritenne che l'ermeneutica dovesse mediare tra i due poli del Verstehen e del Erklärung come una disciplina meta-critica, capace di rivelare le differenze interpretative presupponendo gli assunti impliciti nel testo. La differenza più importante tra Ricoeur e Schleiermacher-Dilthey consiste nel suo insistere sul fatto che l'ermeneutica non sia più interessata al mondo dietro il testo, ma al mondo davanti al testo. Secondo Ricoeur la fusione degli orizzonti non si traduce semplicemente nella comprensione di un testo, piuttosto nel riconoscere la sua affermazione esistenziale. Egli sviluppò il concetto aristotelico di mimesis dividendolo in tre fasi, eco della triplice dialettica dell'esperienza umana di Agostino. Nella Poetica di Aristotele il mondo è dischiuso da un lavoro narrativo, ovvero la storia prende forma attraverso la mimesi (imitazione creativa) facendosi racconto:

Mimēsis 1 è la rappresentazione di ciò che è ricordato o esiste già: è la rete concettuale della semantica della precomprensione;

Mimesis 2 descrive il processo di costruzione dell'intreccio, di come dei singoli momenti separati tra loro siano organizzati in un insieme, configurati come una suc-

cessione di eventi in una forma che riflette un significato;

Mimesis 3 dove l'esperienza umana, interpretata come narrazione coerente, è configurata come agire significativo.

Ricoeur utilizza questo paradigma come una descrizione del processo ermeneutico secondo cui il significato di uno scritto viene proiettato davanti al testo, in modo che questo possa diventare parte della sfera dei significati; egli suggerisce che la narrazione è l'unica maniera in cui gli esseri umani possono dare un senso alla loro esperienza.

Testo e riferimento

I testi sono descritti da Ricoeur, in Du texte à l'action, come finestre trasparenti o come specchi riflettenti, in cui i lettori vedono la verità dietro il testo oppure utilizzano il testo al fine di interpretare se stessi. L'ermeneutica di Ricoeur talvolta assume di poter trattare il testo come se fosse uno specchio in cui il lettore può trovare il riflesso di se. Il problema sorge perché Ricoeur separa il significato del testo dal significato originariamente inteso dall'autore: la scrittura rende il testo autonomo rispetto alla volontà dell'autore. Pertanto il significato del testo non coincide con ciò che ha inteso l'autore. Ponendo il

senso del testo al di fuori delle sue origini, Ricoeur accoglie questa distanziazione come una condizione positiva per l'interpretazione. Secondo l'autore il significato è emancipato rispetto al testo. Ricoeur offre un'altra analogia, in cui il testo è né finestra né specchio ma proiezione, è come un'immagine proiettata su una parete che ha già una forma e una struttura, ma a cui il lettore può frapporre se stesso. La proposta di Ricoeur consiste nel vincolare il significato del testo al modo in cui il testo stesso diventa parte dell'identità del lettore. Se i testi non hanno alcuna pretesa di verità proposizionale, ma solo di verità perlocuzionaria, sorgono problemi per i lettori di storia e i lettori di testi religiosi: i lettori di storia aspettano di trovare descrizioni di "eventi reali" che si sono svolti nel passato; mentre i lettori di testi religiosi si aspettano di trovare riferimento ad un Dio che "realmente" esiste. In Temps et récit Ricoeur afferma che tutta la scrittura della storia è la costruzione di una narrazione: il raggruppamento degli eventi in modelli significativi. Egli si sofferma a considerare il ruolo dell'autore nel plasmare trame a partire da "tracce": gli oggetti, documenti e manufatti che rimangono dal passato. Queste tracce sembrano ancorare la narrazione nel tempo e nello spazio. Tuttavia, le tracce sono di per sé solo segni lasciati nel mondo che portano l'impronta della cultura umana, sono registrazioni di ricordi e interpretazioni di percezioni. Quindi la sto-

ria viene intesa come un racconto di interpretazioni, e il soggetto della storia non son gli eventi, ma le tracce lasciate dagli eventi. Ricoeur si è domandato se la letteratura possa riferirsi al rapporto parallelo tra l'esperienza vissuta e la narrazione, e questo complica notevolmente la situazione. Egli nega che la storia sia relativa alla "realtà del passato" o che la fiction sia "irreale". Invece, sostiene, la traccia si trova nel passato, ma è in ultima analisi irriducibile alla categoria di puro riferimento perché si trova divisa tra il passato, che ci consegna la traccia, e il presente, da cui partiamo per interpretare la traccia e trasformarla in narrazione di eventi. Questo movimento di costruzione della storia narrata richiede pertanto il confronto tra due mondi, il mondo fittizio del testo e il mondo reale del lettore. La costruzione dell'intrigo, allora, non è solo una tecnica letteraria, ma diventa fondamentale per il modo in cui gli esseri umani comprendono se stessi e il proprio mondo. In Temps et récit Ricoeur afferma che la narrazione è l'unico modo in cui possiamo dare un senso del tempo, e che la finzione letteraria ci permette di riflettere sulla storia in un modo più produttivo di quanto non faccia la speculazione filosofica. Per Ricoeur lo stesso metodo ermeneutico dovrebbe essere applicato alla storia e alla letteratura, perché la storia ha senso a partire dalle "tracce" (fenomeni nel presente), che vengono organizzate in racconti sensati grazie all'immaginazione. Il riferimento del testo è il mondo di fronte al testo, ossia

quello del presente, il rimanente del passato, e non il passato in se stesso.

Autore e lettore

Ricoeur si occupa di mettere in luce quale sia la responsabilità degli autori verso i loro testi. In particolare ritiene che l'autore abbia dei doveri nei confronti dei suoi lettori. I testi infatti fissano dei limiti, anche se momentanei e condizionati dalla situazione presente, all'interpretazione del lettore. Se il testo è oscuro, o vago, non fa il suo dovere. Un esempio di questo atteggiamento è la citazione: citare male un documento è un errore anche se si concepisce la storia come narrazione. Al lettore è dato il compito di riempire eventuali vuoti lasciati dai testi, e di seguire i fili narrativi proposti dall'autore. In particolar modo il lettore ha la facoltà di selezionare i significati che il testo rende disponibili. L'autore deve trovare un equilibrio tra familiarità ed estraneità: il primo permette al lettore di perdersi nel testo in una volontaria sospensione dell'incredulità, ma non dice nulla di nuovo al lettore, non lo sfida a cambiare; l'estraneità lascia il lettore con il troppo lavoro e non può fornire segnali sufficienti per dare un senso della narrazione, presenta una scrittura aliena alla

mente del lettore. I singoli lettori sono modellati dalla loro appartenenza ad una comunità di lettura e non leggono in modo indipendente. Questo li rende competenti: sanno cosa aspettarsi da un genere, o quali siano gli assunti fondamentali di quel genere letterario, anche quando si tratta di una letteratura di tipo scientifico; allo stesso tempo la competenza limita l'interazione. Chi si discosta dalla lettura tipica di una comunità non interpreta più un testo in modo "classico", ma propone una lettura "progressista". Fino a che punto una lettura progressista si possa spingere, non è dato stabilire a priori: saranno le generazioni di lettori futuri a determinare i significati attribuiti al testo. L'autore originale è responsabile solo dei limiti di senso, all'interno del suo orizzonte storico e culturale. Questi mondi culturali, storicamente circoscritti, diventano quindi il contesto in cui è possibile trovare i significati del testo.

Il mondo di fronte al testo

D'altro canto, i mondi sono soggetti a cambiare e trasformarsi nel tempo, anche grazie alla perturbazione generata dalle letture dei testi. Testo e mondo sono realtà che si compenetrano e diventano comprensibili vicendevolmente: ciò che viene interpretato nel testo è un mon-

do proposto dal testo stesso, che il lettore può abitare e in cui abbia potuto proiettare i propri significati. Tuttavia il lettore ha facoltà di rifiutare di entrare nel mondo del testo: può non trovare nel testo una descrizione del mondo che sia compatibile con la sua visione. Può essere semplicemente che l'autore abbia dato troppo lavoro da fare, definendo male i confini narrativi del mondo che intendeva proporre. Può essere che il mondo che il testo descrive sia così sciocco o banale da non suscitare alcun interesse nel lettore. Oppure la lettura può essere puramente critica, e rifiutare la visione del mondo e il relativo intreccio di significati proposti dall'autore. Per fare chiarezza è opportuno guardare più in dettaglio cosa Ricoeur intenda per "abitare" il mondo proiettato dal testo. Non si tratta di un'adesione puramente intellettuale, ma esistenziale. Abitare un mondo consegnatoci dal testo è una scelta di vita. Se poi il mondo che decidiamo di abitare non è realizzabile, ci scontreremo con i problemi e le illusioni da esso generati: non è scontato o automatico che la poetica descriva un mondo abitabile. Ricoeur sottolinea come l'immaginazione sia una facoltà indispensabile ai fini di conoscere il mondo che abitiamo. Tuttavia la sua ermeneutica si espone al rischio di perdere la distinzione tra reale e immaginario. Quello che interessa a Ricoeur è la possibilità di reale. Per Ricoeur, l'applicazione sostituisce la comprensione come categoria ermeneutica. Nella

sua ermeneutica, inoltre, egli in genere sostituisce il termine "applicazione" con il termine "attestazione", termine tridimensionale che descrive un metodo di giudizio, un tipo di risposta, una dimensione esistenziale. Il lettore risponde al testo, adottando nuovi significati, o rifiutandoli, in ogni caso prendendo una posizione riguardo a come stanno le cose. L'attestazione è l'unico test attraverso cui l'essere umano può mettere alla prova la veridicità degli enunciati. In questo Ricoeur tende a riprendere le istanze ontologiche del pragmatismo. Questa attestazione è descritta come garanzia, ma non come certezza, fiducia, ma non verifica. La categoria di attestazione, nel pensiero di Ricoeur, costituisce la base di fiducia con cui il lettore accoglie la narrazione. Sull'attestazione si impernia il concetto della “identità narrativa”: l'identità narrativa come categoria descrive il modo in cui gli esseri umani comprendono se stessi e il modo in cui si forma la loro vita. In altre parole quello che la persona attesta forma la base della sua identità. Per fare un esempio pratico: se un lettore della Bibbia risponde al testo credendo in un Dio, allora sta costruendo la sua identità come credente; se al contrario rifiuta la presenza di un Dio nelle storie narrate dalla Bibbia, allora la sua identità prende la piega del non-teismo. In conclusione, le vite diventano progetti o attività poetiche, diventano l'attestazione del possibile.

L'identità narrativa

Ricoeur si basa su Dilthey e MacIntyre per esaminare la relazione tra la narrativa e la vita. MacIntyre (1981) sviluppa la sua visione dell'identità narrativa dal punto di vista dell'etica. Egli si concentra sul processo di costruzione dell'intreccio come un mezzo attraverso il quale le persone costruiscono il senso della loro vita e così plasmano la loro comprensione del "vivere bene". Partendo da questa prospettiva, l'attestazione è il culmine dell'arco ermeneutico e narrativo, perché l'autentica attestazione è paradigmatica per l'interpretazione dei testi: è l'atto finale di un impegno personale che porta il lettore ad andare oltre il testo, e a vivere la sua vita in maniera diversa grazie ai nuovi significati mediati dal testo. Pertanto l'identità narrativa è una creazione poetica, modellata dal lettore. Il processo di interpretazione oscilla tra modellare e testare la narrazione finché non viene trovato un fragile equilibrio. L'interpretazione finale del testo, allora, non avviene attraverso una comprensione verbale, ma in funzione di come viene vissuta: l'identità narrativa è la risoluzione poetica del circolo ermeneutico, è il punto in cui l'ermeneutica supera l'aspetto letterario ed entra nella vita. In Soi-même comme un autre, Ricoeur descrive come l'identità narrativa funga da mediatore tra i due poli della

possibilità, oscillando tra due limiti: "un limite inferiore, dove la permanenza nel tempo esprime la confusione di idem e ipse; e un limite superiore, dove ipse pone la questione della sua identità senza l'aiuto e il sostegno di idem." (p 124). Questa mediazione consente una continuità personale, ipse, anche senza rimanere sempre uguali a se stessi, idem. Se così non fosse, ogni lettore risponderebbe sempre alla stessa maniera ai testi. L'evoluzione nell'attestazione porta alla possibilità di formare in continuazione la propria identità. Potremmo chiederci se l'identità narrativa può essere costruita solo a partire da eventi passati. Ma, Ricoeur tenta di suggerire che c'è una dimensione teleologica dell'identità, ovvero che nel narrare la vita siamo in grado non solo di guardare indietro, ma anche di guardare al futuro, di costruire narrazioni riguardo ad eventi che non sono ancora avvenuti. Questa capacità ci porta a vivere in maniera progettuale. La nostra capacità di rispondere alle possibilità future, per istigare e creare nuovi modi di essere, è inclusa in quello che Ricoeur ritiene far parte della poetica. Mentre la Poetica di Aristotele riguardava l'imitazione della vita attraverso l'arte, per Ricoeur il termine implica una comprensione più ampia: essa è indissolubilmente legata alla capacità degli esseri umani di comportarsi in modo creativo e di agire in maniera originale. Quindi l'identità narrativa diventa tanto ricostruzione del proprio passato, quanto progetto di vita.

L'idea di identità proposta da Ricoeur presenta alcuni limiti importanti. Con l'arrivo della post-modernità, infatti, le singole narrazioni sono minacciate non da una metanarrazione dominante, ma dall'assenza di metanarrazione. Riprendendo la lezione di Lyotard (1979), è possibile notare come l'elemento narrativo dell'identità implichi la costruzione di una o più metanarrazioni solide, in caso contrario ogni narrazione diventa relativistica. Nel mondo post-moderno la narrazione rischia di essere concepita come pura fantasia. Al contrario Ricoeur pose come base della narrazione l'autenticità. Quindi narrazione come costruzione, che implica immaginazione, ma non come illusione, ossia non frutto del solo desiderio, piuttosto frutto dell'azione e delle tracce che il passato lascia nel presente.

Ermeneutica biblica

Fino a questo punto ho considerato il modo in cui l'identità narrazione è costruita in un contesto culturale. Ho spiegato come l'identità narrativa sia la conseguenza di un'interpretazione. Passiamo ora a considerare il carattere di identità narrativa plasmato da testi biblici. Dobbiamo chiederci, con Ricoeur: se Dio si rivela nei testi, come

il lettore del testo può interpretare la rivelazione, e come forma se stesso grazie alla lettura del testo rivelato? Ricoeur assume che i testi biblici vadano affrontati allo stesso modo di altre opere letterarie: le scritture sono soggette alle stesse pratiche ermeneutiche. Per Ricoeur, il kerygma si trova nei testi nella forma in cui essi esistono: quella relativa a Dio non è una verità che possa essere scoperta una volta che la narrazione mitologica sia stata rimossa. Per Ricoeur l'aspetto unico dei testi biblici non è la loro origine, ma il loro essere riferiti a Dio. Non un Dio rivelato in forma di verità proposizionale, ma rivelato nella testimonianza di coloro la cui identità narrativa è stata modellata dall'incontro con i testi biblici. Ricoeur non offre un unico metodo ermeneutico per l'interpretazione delle Scritture, ma applica diversi strumenti interpretativi a seconda della varietà di generi biblici. Il significato viene trovato tramite la critica storica, le letture strutturaliste e narrative, e la critica letteraria. Inoltre l'autore sostiene che siano possibili letture differenti in diverse circostanze. Egli insiste sul fatto che il suo approccio ai testi biblici è dettato dalla loro natura di raccolta di scritti di diversi generi, con una dinamica interna che comprende l'interpretazione intertestuale. In Essays on Biblical Interpretation Ricoeur elenca cinque forme di discorso, ovvero cinque generi, presenti nella Bibbia: narrativa, prescrittivo, sapienziale, innico e profetico. Egli sostiene che ognuno deve essere considerato olisticamen-

te: il significato non può essere estratto dal testo separandolo dalla sua forma linguistica, i generi letterari della Bibbia non costituiscono una facciata retorica che sarebbe possibile abbattere in modo da rivelare il significato. Al contrario, per Ricoeur sono veicolo irrinunciabile della rivelazione. Ciascuno dei testi biblici deve essere interpretato nei suoi termini e compreso come rivelatore di un aspetto di Dio. Insieme, essi incarnano una forma di rivelazione che è pluralistica, polisemica e che rappresenta un rapporto complesso tra umano e divino. In sintesi, i testi narrativi descrivono eventi che "fanno la storia" e hanno plasmato la comunità. La lettura di Ricoeur dei testi narrativi è stata fortemente influenzata dal lavoro di Gerhart von Rad sulla storia della salvezza, che ha individuato la liberazione degli Israeliti dalla schiavitù come la narrazione fondamentale del popolo di Dio. Ricoeur ha sostenuto che la narrazione fornisce la correzione di altri testi in cui la presentazione di Dio può sembrare monolitica, come nei testi prescrittivi. I brani prescrittivi, espressi in codici legali, chiamano all'obbedienza; mentre, nel contesto narrativo, un nuovo patto funge da dimostrazione che il rapporto tra divino e umano è in evoluzione. I testi sapienziali sono testi della memoria, espressione di una rielaborazione del proprio passato in funzione del proprio futuro. I testi profetici fungono da contrappunto alla narrazione, offrendo una promessa data alla comuni-

tà che ha costituito se stessa attorno alla narrazione biblica e che è chiamata a rispondere alla rivelazione attraverso un'azione sociale. Infine gli inni esprimono la risposta degli individui e della comunità a Dio, il Dio che benedice e invita espressioni di gratitudine. Tutti questi generi costituiscono un insieme che Ricoeur identifica come un testo poetico, che rivela una nuova realtà in cui tutti sono invitati a partecipare. Vivere nel mondo narrato dalla Bibbia significa avere fede, significa entrare in un patto con Dio e essere parte di una nuova creazione.

La costruzione del soggetto

La struttura dialogica dei testi biblici punta al loro referente unico, che si può provvisoriamente definire come il Divino Altro, o Colui che chiama. Passerò ora a considerare alcune rappresentazioni simboliche di Colui che risponde, variamente descritto da Ricoeur come "soggetto convocato", o il "soggetto incaricato". Per essere convocati è necessario trovare se stessi, rendendosi conto che alla base della propria identità non c'è un individuo, ma c'è la Parola. L'essere umano non si costituisce da solo, è costituito dalla Parola. La confessione di fede di Ricoeur consiste nel ritenere che l'essere umano sia istituito dalla parola divina, ovvero da un linguaggio che è parlato da Dio

all'umanità. Questa esperienza è descritta nei testi biblici grazie alla tipologia dei soggetti convocati, che inizia con il profeta, la cui chiamata è esplicitamente segnalata. Il tipico racconto profetico ha una struttura coerente che inizia con l'annuncio della presenza divina, seguito da un comando; descrive la risposta - che spesso indica l'ansia o un senso di inadeguatezza da parte del soggetto - e termina con la messa in servizio del soggetto e la rassicurazione del continuo sostegno e la presenza del divino. Anche se solo uno è chiamato individualmente, a tutti i popoli è data la possibilità di mettersi alla sequela, e questi racconti di vocazione sono destinati ad essere modelli della chiamata collettiva di tutta la comunità (Ricoeur, 1998). Leggere le profezie prepara alla comprensione dell'evento Cristo. Aiuta la comunità a capire la sofferenza e la gloria, imprime il volto divino e umano di Cristo nella comunità dei cristiani. In coloro che sono plasmati nella loro identità dai testi del nuovo testamento. Coloro che rispondono alla chiamata sono coloro che testimoniano la presenza di Dio nella loro vita. Questo apre la riflessione sul concetto di testimonianza. La testimonianza costituisce il quadro epistemologico che Ricoeur applica alla rivelazione. Egli considera l'uso della testimonianza nella vita quotidiana, prima di considerare il suo ruolo nella filosofia e nella religione. La testimonianza è una forma di giudizio che non è né oggettivo né relativista: si tratta di un'inter-

pretazione degli eventi espressa da un individuo. Un testimone, dando testimonianza, si impegna a riferire o raccontare ciò che ha visto o sentito. Pertanto la testimonianza si basa su di una interpretazione, dal momento che è il prodotto di un'esperienza già rielaborata dal testimone. Il testimone si è fatto un giudizio di ciò che ha visto o sentito e lo condivide con gli altri attraverso la testimonianza. Da un punto di vista giuridico, il ruolo della testimonianza è quello di portare chiarezza riguardo ad una situazione opaca, o ad una controversia. Quando la questione può essere risolta andando direttamente ai fatti, la testimonianza perde il suo valore. Si tratta di qualcosa che si basa sul probabile ma non su una prova inconfutabile. Se esistesse una prova inconfutabile, la testimonianza diventerebbe irrilevante. Nel contesto cristiano è familiare il collegamento tra testimonianza e martirio, dove la testimonianza è testata fino al limite estremo della morte. Al fine di verificare la convinzione del testimone, durante la fase primitiva del cristianesimo, si arrivava a mettere alla prova la disponibilità a soffrire e a morire per garantire la verità della propria testimonianza. Tuttavia questo modo poteva mettere alla prova la convinzione dei testimoni, ma non direttamente i contenuti di quanto testimoniato. Ricoeur rileva inoltre il collegamento tra esperienza limite e testimonianza, egli tenta di trovare una filosofia in cui l'esperienza di assoluto possa essere unita alla limitatezza della vita umana. L'autore indi-

vidua la rivelazione come questo momento in cui limite e assoluto sono uniti. L'esperienza di rivelazione, egli suggerisce, è un momento in cui il sé è spogliato di se stesso, ed è solo in questa circostanza che l'esperienza dell'assoluto può essere vissuta.

Per riassumere brevemente, l'ermeneutica biblica di Ricoeur descrive la rivelazione come una chiamata esistenziale o un invito ad abitare il regno di Dio. I testi biblici non sono unificati, ma interdipendenti a causa del loro referente comune. Alcuni testi biblici, in particolare i Vangeli, condividono il carattere di testimonianza perché descrivono la risposta di singole persone e della comunità all'esperienza della rivelazione.

L'enfasi di Ricoeur sulla chiamata di Dio e sulla risposta umana illustra una posizione teologica: influenzato da Heidegger, che rifiuta di descrivere Dio come un oggetto, ma tenta di trovare un modo per esprimere il divino come "essere", Ricoeur concepisce i testi biblici come testi poetici con una capacità di invitare il lettore a un nuovo modo di essere. Ricoeur postula un nuovo tipo di identità, plasmata dalla narrazione biblica e avente come fondamento il modello Gesù. In conclusione, secondo Ricoeur la voce dell'Altro, ascoltata in profondità dal sé, è la voce del sé come un altro, e rivela un assaggio della gloria divina al cuore umano. La coscienza è il luogo dove il richiamo del sé a se stesso è intensificato e trasformato da

Gesù, che funge da modello e archetipo. Il cristiano è quindi colui che interpreta se stesso nello specchio delle Scritture e vede come le proprie scelte si riflettono nella vita di coloro che testimoniano con la loro vita il potere trasformativo della Parola di Dio.

Oltre il teismo

L'esperienza religiosa contemporanea è ancora basata su mitologie antiche, che assumono per vere delle concezioni del mondo pre-moderne. Concezioni della realtà che sono diventate obsolete in seguito all'imporsi del paradigma di razionalità scientifica. In pratica, la religiosità è espressa con linguaggi, e basata su idee, che sono superate, e non più credibili, in una società moderna. A questo riguardo, Spong (2007, 2016) segnala con forza un problema: la riflessione teologica dei secoli XX e XXI non ha saputo prescindere da una visione del mondo antico-medievale, incongruente con le concezioni della realtà sostenute dal pensiero scientifico.

Si noti come il problema pesi sulla teologia come disciplina. Da un lato non c'è da stupirsi se forme di religiosità popolare siano impregnate di elementi antichi, persino folklorici. Infatti, il comportamento sociale quotidiano esprime e si confronta con aspetti non-razionali, il che fa parte dell'universale dell'esperienza umana. Dall'altro la teologia, in quanto disciplina accademica, ha mancato di

riflettere sui propri assunti fondamentali in relazione alla modernità. In particolare, non ha mai messo in discussione il concetto di Dio, limitandosi a riproporre idee antiche, anche dopo che le stesse erano diventate antiquate. Questa la posizione di alcuni teologi, fra i quali si possono annoverare il già citato John Spong, ma anche Don Cupitt e Gretta Vosper.

In particolare Spong è stato non solo critico verso gli assunti teistici tradizionali, ne ha anche proposto un superamento. A più riprese il teologo ha ribadito 12 tesi [1] in funzione di una riforma della teologia cristiana. Le critiche di Spong meritano di essere riportate:

TESI 1: Il teismo, come modo di definire Dio, è defunto. Pertanto la maggior parte dei discorsi teologici sono oggi diventati privi di senso. Bisogna trovare un nuovo modo per parlare di Dio.

Commento: Spong sostiene che non sia più credibile, al giorno d'oggi, vedere Dio come un essere soprannaturale, dotato di poteri illimitati che utilizza intervenendo nella storia affinché si compia la sua volontà. Si è ormai imposta l'idea che non sono gli esseri umani creati ad immagine di Dio, piuttosto che il concetto di Dio ha assunto caratteri antropomorfici. Ciononostante nelle liturgie delle Chiese cristiane, continuano ad essere usati linguag-

gi superati: chiamando Dio «Padre nostro che sei nei cieli», avvicinandosi in ginocchio a questa divinità, supplicando misericordia, cercando favori. Questo modo di intendere il divino è quanto l'autore definisce teismo, ovvero una comprensione di Dio sviluppata da menti umane.

TESI 2: Dal momento che Dio non può più essere concepito in termini teistici, è diventato insensato cercare d'intendere Gesù come l'incarnazione di una divinità teistica. Quindi la Cristologia è in bancarotta.

Commento: storicamente, il cristianesimo è nato da un'esperienza del sacro associata alla vita di un maestro ebreo del I secolo, chiamato Gesù. Tuttavia la vita di Gesù, con il suo insegnamento, le sue qualità umane e la sua capacità di esprimere amore e libertà, è stata messa in secondo piano dall'idea che questo Dio, inteso in termini teistici, si sia incarnato nel Gesù umano. l'Incarnazione non ha senso all'interno di una concezione del mondo moderna e razionale, ossia non mitica ma storico-scientifica. Una visione razionale e storica pone l'attenzione sul valore e sul significato dell'esperienza terrena di Gesù e dei primi discepoli.

TESI 3: Il racconto biblico di una creazione perfetta e completa, da cui gli esseri umani cadono nel peccato, è una mitologia pre-darwiniana e un non senso post-dar-

winiano.

Commento: nei racconti della creazione biblici si afferma la bontà e la perfezione originali della creazione; tutti i difetti, i dolori e la caducità della vita, vengono attribuiti alla disobbedienza umana, che ha separato il mondo naturale dalla perfezione operata da Dio. Tuttavia, mano a mano che gli esseri umani acquisiscono una maggiore conoscenza sulle origini dell'universo, diventa chiaro come non ci sia mai stata una perfezione originaria, e come la creazione sia un processo continuo. Logicamente, senza la perfezione originaria, non ha potuto prodursi alcuna caduta da questa al peccato.

TESI 4: La nascita verginale, intesa in senso biologico letterale, rende impossibile la divinità di Cristo, come tradizionalmente intesa.

Commento: nell'antichità si concepivano storie sulla nascita miracolosa di personaggi straordinari, o mitici, al fine di spiegare l'origine della loro eccezionalità. Gesù ne è un chiaro esempio. Inoltre, alla luce della conoscenza attuale, se intendessimo letteralmente il racconto della nascita verginale, in senso biologico e mitologico, allora Gesù non sarebbe pienamente divino, bensì un semi-dio.

Spong ironizza su come la scienza abbia scoperto l'ovu-

lo nei primi anni del XVIII secolo; e come, nel secolo successivo, la chiesa cattolica abbia introdotto una nuova dottrina, quella dell'Immacolata concezione della Vergine, che mette Gesù al riparo dal peccato originale, anche da parte di madre.

TESI 5: Le storie dei miracoli del Nuovo Testamento, in un mondo post-newtoniano, non possono più essere interpretate come avvenimenti soprannaturali operati da una divinità incarnata.

Commento: da un punto di vista scritturale, i miracoli sono versioni delle storie dei grandi profeti ebraici, rielaborate per essere attribuite a Gesù. Gli autori delle scritture cristiane vollero raccontare che Gesù aveva mostrato le medesime facoltà, e poteri, di Mosè, Elia, Eliseo. Quindi, i miracoli hanno valore semantico, sarebbero segni da interpretare, non avvenimenti soprannaturali che infrangono le leggi della natura.

TESI 6: La concezione della croce come sacrificio per i peccati è un'idea barbara, basata su concezioni primitive di Dio e deve essere abbandonata.

Commento: secondo Spong, al momento dell'elaborazione dei vangeli, le immagini dello Yom kippur (il giorno dell'espiazione) vennero trasferite nel racconto di

Gesù. In particolare, le parole «agnello sacrificale» derivano direttamente dalla liturgia dello Yom kippur. In un secondo tempo, le generazioni successive di cristiani gentili, che non erano a conoscenza della festività ebraica dello Yom kippur, lessero queste immagini in maniera letterale e svilupparono le idee alla base della teologia dell'espiazione.

Così, la frase "Gesù è morto per i miei peccati" è diventata il mantra della vita cristiana, finendo per implicare che Dio sia incapace di perdonare, e che richieda un sacrificio sostitutivo cruento. Inoltre questa teologia riempie di sensi di colpa i credenti, che diventano involontari responsabili della sofferenza e della morte di Gesù.

TESI 7: La risurrezione è un'azione divina. Gesù è risorto a significare Dio.

Commento: la risurrezione, secondo il teologo, non può consistere in un evento fisico all'interno della storia umana. Piuttosto, Spong pensa alla risurrezione nei termini di un'esperienza trasformatrice, che richiama ad una nuova coscienza. Essa si configura come evento interno all'esperienza umana, e non ha nulla a che vedere con una tomba vuota né con un corpo che torna in vita. Pertanto, la Pasqua è qualcosa di profondamente autentico, anche se non fattuale.

TESI 8: Il racconto dell'Ascensione assume un universo a tre livelli, e quindi non può essere traducibile nei concetti di un'epoca post-copernicana.

Commento: la tradizione cristiana ha trasmesso il racconto del ritorno di Gesù a Dio secondo l'immagine spaziale dell'epoca, di un mondo organizzato su livelli: quello terrestre dei mortali, quello celeste degli Dei, e quello degli inferi dove scendono i morti. Questo impianto aveva senso all'interno di una concezione pre-moderna dell'universo. Tuttavia, le conoscenze scientifiche attuali sulla terra, e sullo spazio, rendono il racconto dell'Ascensione qualcosa da interpretare simbolicamente, di certo non una realtà fisica.

TESI 9: Non c'è nessuno standard eterno, oggettivo, rivelato nelle scritture, o su tavole di pietra, che debba governare per sempre il nostro agire etico.

Commento: per Spong, Dio non può essere l'autore dei dieci comandamenti; piuttosto, i codici morali conservati nelle scritture riflettevano le necessità del popolo. La pretesa dell'origine divina di regole, consuetudini e leggi era una tattica, utilizzata nell'antichità, per garantirne l'osservanza. Inoltre, per quanto un codice morale scritto

possa essere uno strumento socialmente utile, l'etica non si può ridurre ad alcun sistema regole.

TESI 10: La preghiera non può essere una richiesta fatta ad una divinità teistica perché agisca nella storia umana in un modo particolare.

Commento: l'idea di avanzare richieste ad un essere onnipotente è tanto ingenua da sembrare infantile. Persino la lode, che spesso accompagna la preghiera, diventa una sorta di adulazione. Si tratta, secondo il teologo, di una concezione idolatra del pregare, un tentativo di imporre a Dio la volontà umana.

Alla domanda: che cosa sia allora la preghiera? Spong risponde che la preghiera è qualcosa che si vive, piuttosto che qualcosa che si fa.

TESI 11: La speranza della vita dopo la morte dev'essere separata per sempre dalla mentalità del controllo del comportamento attraverso ricompensa e punizione. Le chiese cristiane devono smettere di fare affidamento sulla colpa per motivare il comportamento.

Commento: motivare le persone credenti con i sensi di colpa, la promessa di una ricompensa oltre questa vita, e la paura dell'inferno, non rende i cristiani un gruppo di persone piene d'amore, moralmente responsabili e capa-

ci di vivere una vita ricca e piena. Invece, rende le chiese cristiane delle realtà sociali fortemente manipolatorie nei confronti dei suoi stessi membri, che sono costantemente soggetti ad un doppio messaggio: da un lato, di sperare anche oltre ogni logica aspettativa, dall'altro, di essere colpevoli e punibili fin dalla nascita.

TESI 12: Tutti gli esseri umani portano l'immagine di Dio e ogni persona deve essere rispettata per quello che è. Pertanto nessuna descrizione esteriore di un essere umano, sia basata sulla razza/etnia, il genere o l'orientamento sessuale, può propriamente essere usata come base per il rifiuto o la discriminazione.

Commento: senza dubbio, ci sono molte cose nella storia del cristianesimo di cui bisogna pentirsi. Dall'oppressione sulle donne, alla conversione violenta dei non credenti, alle crociate e ai roghi degli eretici; questi mali, nati nel cristianesimo e dal cristianesimo, hanno una radice comune nella discriminazione e, quando possibile, nella soppressione di quanto percepito come diverso, deviante dalle norme auto-imposte. Ecco che l'inclusività, allora, può trasformarsi in medicina per guarire dagli errori passati.

In sintesi, Spong, costruendo sulla tradizione della teo-

logia liberale, ha dato vita ad un tentativo di conciliare teologia cristiana e modernità, con molta attenzione ai temi dell'etica, ma anche alla storia di quelle idee che costituiscono l'intelaiatura concettuale della teologia e dell'etica cristiana.

La secolarizzazione del pensiero

Il percorso che ha condotto ad un esame critico degli assunti concettuali alla base della teologia cristiana ha una lunga storia. Don Cupitt nel suo libro-documentario Sea of faith, ne ricostruisce la storia in maniera divulgativa. I contributi intellettuali a questo percorso sono davvero numerosi: dalla rivoluzione copernicana, al pensiero cartesiano, che hanno segnato la divisione definitiva tra fede religiosa e conoscenza scientifica; la rivoluzione darwiniana, che ha portato a considerare gli essere umani come animali, e ha messo in crisi la visione della creazione offerta dal libro della Genesi; la psicanalisi, con le critiche alla religione mosse da Freud, e gli studi di Jung; lo studio delle scritture, con figure come Lutero, che ha riconsegnato il testo biblico all'interpretazione razionale, e l'interpretazione storico-critica della Bibbia, che utilizza metodi filologici e letterari per comprendere il senso del testo, senza considerarlo come qualcosa di dettato dai cieli,

nonché la ricerca sul Gesù storico, contrapposto al Gesù narrato nei Vangeli; rilevanti poi le critiche sociali alla religione di matrice marxista, l'incontro con le religioni orientali, si pensi a Schopenhauer in particolare; infine la filosofia della morte di Dio inaugurata da Nietzsche, e la critica riguardo all'uso del linguaggio religioso di Wittgenstein. Questo solo per citarne una parte!

A prescindere dai singoli contributi, l'osservazione fondamentale che si vuole fare è che la teologia cristiana sia tuttora ancorata al sovrannaturale. Mentre il pensiero moderno ne ha progressivamente preso le distanze. Momento emblematico della divaricazione tra cristianesimo e pensiero razionale è il XVII secolo. Fino al Rinascimento, e durante tutto il Medioevo, la civiltà cristiana aveva prodotto un pensiero, perfino una teologia molto raffinata quale la scolastica, che aveva sempre preso come punto di partenza una conoscenza considerata vera in quanto rivelata. Al contrario, a partire dal '600, e in maniera compiuta a partire dal lavoro illustrato nei Principia di Newton, pubblicati nel 1687, si iniziò a porre un sapere del tutto umano, che fa uso della matematica, ottenuto in maniera critica, sperimentale. Fin dal secolo successivo, con la stagione dell'Illuminismo, si iniziò a considerare questo nuovo sapere come epistemologicamente più saldo rispetto a quello rivelato. Il lavoro di Newton, e di altri fisici, pose le basi per una visione meccanica della natura.

Pochi decenni dopo, nel 1755, Kant e Laplace proposero una teoria che descrive la storia della formazione dell'intero sistema solare. In maniera analoga, progredirono la geologia e lo studio degli organismi viventi. Quando Darwin pubblicò L'origine delle specie, nel 1859, la narrativa biblica della creazione era già stata pesantemente colpita dall'evidenza delle scoperte della geologia.

Durante la seconda metà del secolo XIX, iniziò a d assumere importanza il metodo storico-critico nello studio delle scritture. Furono gli studi di Wellhausen [2] ad imporsi in maniera più incisiva: i testi del Pentateuco non erano più considerati come qualcosa che era stato scritto dal profeta Mosè, bensì come dei testi dalla genesi complessa, redatti durante l'arco di più generazioni, a partire da tradizioni e documenti più antichi. La mentalità insita nell'approccio storico-critico prevede che il testo biblico non venga preso alla lettera, ma come testo letterario, pregno di significati ed importanza storica. L'autore della Bibbia, quindi, non è più considerato Dio, piuttosto si riconosce che una pluralità di persone abbiano lavorato sui testi. Si può affermare che l'autore delle scritture ebraiche sia il popolo di Israele. Nel frattempo erano andatisi sviluppando gli studi sul Gesù storico, avendo come pioniere David Strauss [3], che mostrarono come un ebreo vissuto nel primo secolo, da maestro e profeta venne gradualmente mitizzato nella mente dei suoi discepoli, e da-

gli autori delle narrative della sua vita, scritte alcuni decenni dopo la sua scomparsa . Gli approcci storici, filologici e letterari ai documenti fondanti del cristianesimo sottolinearono l'assenza di una supposta rivelazione diretta di un testo compiuto, da Dio agli esseri umani. Consegnarono invece il resoconto della formazione di un corpus di scritti: un insieme di racconti e di norme, che fu redatt o più volte nel corso della storia , come reinterpretazione di tradizioni precedenti, in risposta alle esigenze culturali e sociali d i ciascuna epoca di redazione. Grazie a d un approccio storico-documentale allo studio della religione, risulta evidente che le dottrine fondamentali del cristianesimo attuale furono elaborate durante l'epoca dei Padri della Chiesa, attraverso s ia dibattiti colti che lotte di potere. Si sono, insomma, messe in luce le dinamiche umane alla base delle dottrine e dei dogmi cristiani.

Riprendendo quanto detto sin qui, il metodo scientifico si è stabilito come la più efficiente via verso una conoscenza certa. Quali conseguenze per le credenze religiose? Quale statuto epistemologico, quale importanza culturale e sociale, si può attribuire a dottrine che vanno semplicemente credute, in quanto non verificabili? Queste domande indagano i problemi che hanno messo in crisi le credenze religiose nelle società moderne, che sono diventate sempre più laiche. Sia chiaro che nelle società attuali, anche se hanno attraversato un processo di

secolarizzazione, rimangono sia laicità che religiosità, dando vita ad un relativo dibattito pubblico. La tentazione è che una delle parti tenti di imporre all'altra le proprie concezioni del mondo. Il pericolo risiede da un lato in una tirannia della razionalità, dall'altro in una chiusura dogmatica religiosa. Il dialogo tra queste due istanze può trovare diverse collocazioni: dall'essere largamente ignorato, a diventare infuocato, dall'essere visto come scontro tra due modi di vivere e di pensare opposti e inconciliabili, al venire impostato come un'interazione tra due domini distinti, e vicendevolmente completantesi. È comunque importante notare un essenziale disequilibrio epistemologico tra fede religiosa e ricerca scientifica. La scienza mira a trovare degli enunciati che una mente razionale è costretta ad accettare, in quanto non confutabili ed evidenti. Nel caso della fede non sono richieste, né disponibili, delle prove sufficienti ad obbligare la mente umana ad accettare una proposizione. Questo non toglie che la teologia possa, e sia tenuta a, offrire formulazioni coerenti e argomenti a favore dei contenuti di fede (McGrath, p 161), che può avvantaggiarsi di un'apologia, tuttavia la fede stessa non si configura come un obbligo intellettuale: l'età della Scolastica è definitivamente tramontata nella storia del pensiero scientifico.

Volendo mettere al riparo i contenuti della fede dal potere dell'indagine scientifico-materialista, ci si può rifu-

giare, come fa Cupitt, nella scomoda posizione filosofica del non-realismo [4]. Applicando un atteggiamento non realista alle tradizioni religiose, se ne consegue che le narrazioni alla base della fede non debbano essere letteralmente reali per poter venire trattate come un corpus di miti e immagini capace di incidere sul modo di vivere. In filosofia si usa il termine realismo per indicare l'esistenza di un mondo reale che resta tale indipendentemente dall'esperienza che ciascun soggetto possa farne. Una prospettiva non-realista riguardo a Dio sostiene che Dio sia reale per chi ci crede, ovvero che l'esperienza di Dio sia soggettiva e limitata, se non alla singola persona, quantomeno alla comunità di fede. Dio diventa pertanto sempre il «mio dio», ciò che ciascun credente pensa sia divino. Le dottrine sovrannaturali non sarebbero quindi delle realtà esterne alla fede, che esistono indipendentemente dalla mente che le concepisce, piuttosto diventano dei principi guida per la vita. La prospettiva non-realista, per quanto epistemologicamente molto debole, ha il pregio di chiamare alla responsabilità le persone credenti: infatti, non potendo additare una realtà esterna come fonte delle dottrine, diventa responsabilità delle comunità religiose elaborare dottrine eticamente solide. Questo atteggiamento conduce ad una verità di fede che, anche quando non strettamente fattuale, è comunque lecita a livello pragmatico.

Posizione affine è quella che permea gli scritti di Lewis [5]. Pur priva di alcun riferimento ontologico, la posizione di C. S. Lewis sottolinea il potere del mito quale mezzo per ordinare la complessità della vita in una narrazione portatrice di significato. Il modo in cui l'autore sviluppa le proprie concezioni sul mito è in chiara polemica con il programma teologico di Bultmann, che secondo Lewis condurrebbero allo svuotamento del messaggio evangelico. L'idea che il linguaggio dell'immaginazione, dunque dell'arte e del mito, sia elemento essenziale per elaborare una concezione del mondo religiosa, merita di essere approfondita.

Creatività per una fede aperta

Il linguaggio con cui si parla del divino, ne rappresenta la possibilità di conoscenza umana. Relaziona quelle esperienze, quei riferimenti esterni, che sono stati, nel corso dello sviluppo storico delle religioni, riuniti dalle comunità di fede in uno spazio semantico che viene chiamato «Dio». Il potere dell'immaginazione umana di dare forma, di progettare mondi possibili, si unisce ad usi socialmente condivisi del linguaggio, per dare un significato al concetto di divinità. Secondo questo modo di vedere

il divino, il testo rivelato trova la sua genesi come testo creativamente reinterpretato attraverso una chiave di lettura teocentrica. Quanto viene definito nelle scritture «ispirazione», al lato pratico risulta indistinguibile da un filtro percettivo teologico che interpreta il senso del discorso. In altre parole, la rivelazione è una forma letteraria, una tradizione poetica che convoglia i suoi peculiari significati.

Questa posizione radicalizza il concetto di Parola divina nei racconti umani, che, a sua volta, sottolinea l'importanza dell'aspetto narrativo, delle scritture (Ska, 2003). La letteratura che parla di Dio, allora rivela qualcosa sull'essere umano: sulle ispirazioni, sul desiderare l'assoluto e sui limiti insuperabili. Pertanto "dio come fiction dell'umano" è modello impossibile e anelato, che si pone quale figura guida di un percorso senza fine di auto-formazione individuale e collettiva.

Da un punto di vista teologico, queste concezioni conducono ad una posizione definibile meta-teista, o di teismo critico. Il concetto di Dio è un potente strumento di interpretazione del mondo, così come viene conosciuto attraverso le descrizioni che ne facciamo. Dal punto di vista ontologico, questa posizione segue un "realismo dal volto umano", secondo la definizione di Putnam (1992), ossia descrive metaforicamente qualcosa di reale. Pur all'interno di tale prospettiva realista, lo spazio ontologico del divino è semantico, pertanto viene trovato da chi in-

terpreta la realtà, piuttosto che essere espressione della direzionalità di una volontà divina che agisce sulla cognizione umana. Il concetto di Dio viene consegnato alle singole persone dalle tradizioni religiose, piuttosto che imporsi in forza di una qualche evidenza di tipo naturalistico: Dio è una voce silenziosa nel mondo abitato dagli esseri umani.

Un'ulteriore sfaccettatura è la posizione theopoietica, secondo cui Dio è parola, il logos biblico, ossia dispositivo semantico che scopre la trama di significato dell'esistenza. Dio è qualcosa che "si chiama e si invoca", quale poetica dell'esistenza, della vita e dell'esperienza. Dio allora è un farsi attraverso le parole, è poiesis del linguaggio. Ribaltando quanto afferma Ricoeur [6] : se l'identità è la narrazione di noi stessi, allora anche Dio è qualcosa di narrato. Nel Vangelo, il divino è quella poetica religiosa che si manifesta come relazione con la vita e per la vita, al lato pratico è opera di amore, chiamata alla salvezza. Una poetica che comporta riforma morale, la metanoia, da intendesi quale theosis, o come perfezione cristiana alla John Wesley [7] , o nei termini calvinisti di rigenerazione.

In ogni caso la religione si configura, rielaborando una suggestione di William Blake, come opera d'arte: questo rapportarsi con il divino che orienta l'esperienza formativa della conversione, che tende alla theosis, questo fine, che cosa è, se non l'invenzione dell'umanità di se stessa,

oltre se stessa? Pertanto, Dio come poesia scritta nelle vite umane, sigillo della loro finitezza e vulnerabilità, testimone del loro duraturo valore. La rivelazione come qualcosa di naturale, espressione elevatissima di cultura umana.

In questo quadro, Gesù è inteso come figura seminale che ha inaugurato un nuovo paradigma religioso, e i primi cristiani furono coloro che ridefinirono il concetto di Dio alla luce della vita di Gesù. La croce è vista quale simbolo creativo, che ha spostato le relazioni semantiche della parola divino: Dio, dal momento della crocifissione, cessò di essere compreso semplicemente come sovrano assoluto del cielo, per rivestire le sembianze della sofferenza e dell'empatia; la forza divina dell'autorità si trasformò in debolezza, che si è poi rivelata forza di ordine moralmente superiore. In questo la grandezza del movimento cristiano primitivo. La vita cristiana, dunque, come prodotto di una particolare arte, quella religione che rigenera e trasforma, una scultura esistenziale che incarna la relazione vivificante che costituisce il processo dell'essere come perpetuo divenire.

Una volta definita in tal modo la rivelazione, ossia come processo artistico, allora è possibile chiedere quale sia, in questo caso, il suo valore: la parola "dio" è un fossile semantico, consegnato alla modernità da linguaggi arcaici, e non più utilizzabile? Oppure è ancora rilevante? Insomma, perché le persone di oggi dovrebbero impe-

gnarsi in questa attività artistica che, nel fondo, è la religione?

In risposta, credo si possano offrire solo opinioni personali. Mi limito a proporre alcune brevi considerazioni: rinunciando al concetto di Dio si rischia di attribuire valori e significati divini ad altro, ad idoli, che assumono spesso i connotati del denaro e del potere, a cui si finisce per rendere una forma spontanea di culto, adorando inconsciamente aspetti materiali e mondani dell'esistenza. Il pericolo, in fondo, è quello di diventare adoratori di se stessi. Assume qui rilevanza la dimensione emotiva dell'adorazione, difficilmente evitabile, ma spesso ignorata. Invece è un aspetto che chiama alla responsabilità: vi sono elementi emotivi che alimentano la fede, bisogni che cercano di essere soddisfatti. Dov'è, quindi, il tesoro di ciascuno di noi? Perché lì si trova il suo cuore (parafrasando Matteo 6,21). Creatività religiosa come risposta a emozioni e bisogni profondi, in alternativa al riempire il vuoto interiore con beni materiali.

Inoltre, c'è un valore positivo nell'immaginazione che sfrutta visioni del mondo religiose, mitizzate, come strumento per dare vita a narrazioni che sfuggano ai limiti della modernità. Il modo moderno di guardare al mondo, razionale e scientifico, presenta dei grandi pregi, tuttavia non è perfetto. In effetti, uno dei problemi delle religioni, e delle relative teologie, consiste nell'abbarbicarsi a modi

di concepire il mondo arcaici e superati. Così facendo si precludono concezioni razionali e scientifiche, caratteristiche della modernità, ed estremamente potenti. Il problema consiste nel rifiuto della razionalità, non nell'appello all'immaginazione e all'emozione. Al contrario, la capacità di percepire il mondo attraverso lenti sempre diverse resta una preziosa espressione di flessibilità culturale.

In conclusione, i concetti di divino sono qualcosa che è stato esplorato nel corso della storia, da diverse culture, e può ancora essere ricercato. Dunque, come si pensa, come ci si relaziona al divino, attraverso i linguaggi umani? Una ricerca degna di interesse sarebbe analizzare il diverso uso di parole legate al termine "dio": quali aggettivi vi sono associati, in che frasi è usato, a seconda delle culture e delle lingue; di particolare interesse per lo studio sono soggetti multi-lingue, perché capaci di esprimere usi linguistici propri di comunità differenti. Una simile ricerca porterebbe a mappare il campo di esistenza semantico del concetto di "dio" come attualmente usato nei linguaggi delle varie culture. Ricerche di questo tipo contribuirebbero ad un aggiornamento delle concezioni sul divino, forse anche a superare il teismo per trovare un nuovo paradigma creativo, e narrazioni religiose alternative.

L'ecclesiologia si configurerebbe allora come ricercazione. La riflessione sulle pratiche sperimentate nella comunità religiosa, diventerebbe il motore di un modo di

fare teologia che mette al centro le persone credenti, piuttosto che antichi dogmi. Una teologia pratica di questo genere sarebbe scienza, anche in senso positivista, come già sottolineava Schleiermacher parlando del compito della conduzione della chiesa, ricadendo nell'ambito delle scienze sociali, in particolare delle scienze dell'educazione. Si farebbe disciplina pratica, studiabile a partire dalla sua costruzione attraverso l'azione umana, evitando di porre una rivelazione, intesa come fenomeno sovrannaturale. Infine, il confronto tra diverse comunità religiose porterebbe ad una teologia aperta, che rifiuti le chiusure identitarie.

Voglio concludere il saggio con un'immagine biblica. Propongo un rovesciamento del senso del racconto della torre di Babele (Genesi 11,1-9). Il Dio nel quale i credenti moderni hanno fede, non è una divinità gelosa degli esseri umani, che confonde i linguaggi. Oggi, lavorare assieme per tendere al cielo, senza avere mai la superbia di raggiungerlo, trasformando le persone attraverso la relazione e la comunione, implica imparare i linguaggi altrui. Metaforicamente, significa costruire una nuova torre di Babele, per arrivare a parlare la stessa lingua e usare le stesse parole, così che nulla impedisca di condurre a termine l'opera.

[1] Ad esempio, una sintesi delle 12 tesi può essere trovata qui: https://www.westarinstitute.org/resources/the-fourth-r/a-call-for-a-new-reformation/

[2] A partire dalla pubblicazioni di *Geschichte Israels*, nel 1878, che ebbe negli anni seguenti varie riedizioni e traduzioni.

[3] A partire dall'opera *Das Leben Jesu*, pubblicata nel 1835.

[4] Sul Non-Realism di Cupitt: http://www.doncupitt.com/non-realism

[5] Si veda per esempio il saggio *The Funeral of a Great Myth*, pubblicato postumo nel 1967.

[6] Si veda il saggio "Costruire il soggetto, ermeneutica dell'identità in Paul Ricoeur".

[7] Si veda The Wesley Center Online: http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-plain-account-of-christian-perfection/

- *Agostino, De Civitate Dei, Torino: Einaudi, 1992*
- *Aristotele, Analitici Primi e Analitici Secondi, Roma-Bari: Laterza, 1973*
- *Aristotele, Poetica, Milano: BUR, 2012*
- *Ardusso Franco et al., Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato , Torino: Fondazione Gianni Agnelli, 2004*
- *Barth Karl, L'epistola ai romani, Milano: Feltrinelli, 1962*
- *Bateson Gregory, Steps to an Ecology of Mind, San Francisco: Chandler, 1972*
- *Bateson Gregory, Mind and Nature: A Necessary Unity, New Jersey: Hampton Press, 1979*
- *Boff Leonardo, Teologia della cattività e della liberazione, Brescia: Queriniana, 1977*
- *Bonhoeffer Dietrich, Sequela, Brescia: Queriniana, 2008*
- *Bruno Giordano, Opere latine, Torino: Utet, 1980*
- *Bultmann Rudolf, Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione, Brescia: Queriniana, 1990*

- *Bultmann Rudolf, Teologia del Nuovo Testamento, Brescia: Queriniana, 1992*
- *Campanella Tommaso, Metafisica, Bologna: Zanichelli, 1967*
- *Cartesio Renato, Discorso sul metodo, Milano: Mursia, 2009*
- *Changeux Jean-pierre, Ricoeur Paul, La Nature et la Régle, Paris: Odile Jacob, 1998*
- *Courau Thierry-Marie et al. "L'essere umano al vaglio delle neuroscienze", in Concilium: Rivista internazionale di teologia, 4, 2015*
- *Cupitt Don, The Sea of Faith , London: BBC books, 1984*
- *Damasio Antonio, L'Errore di Cartesio , Milano: Adelphi, 1995*
- *Damasio Antonio, The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness, New York: Harcourt, 1999*
- *Damasio Antonio, Il Sé viene alla mente , Milano: Adelphi, 2012*
- *Davidson Donald, Inquiries into Truth and Interpretation , 2nd ed., Oxford: Clarendon Press , 2001*
- *De Meneses Pedro, Theosis. La doctrina de la divinizaciòn en las tradiciones cristianas, Pamplona: Eunsa, 2001*
- *Dennett Daniel, L'evoluzione della libertà, Milano:*

Raffaello Cortina, 2004
- *Dennett Daniel, Rompere l'incantesimo, Milano: Raffaello Cortina, 2007*
- *Dilthey Wilhelm, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig 1883*
- *Donini Ambrogio, Breve storia delle religioni, Roma: Newton Compton, 1991*
- *Edelman Gerald, Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind, New York: Basic Books, 1992*
- *Ferrario Fulvio , Teologia come preghiera, Torino: Claudiana, 2004*
- *Ferrario Fulvio, Libertà di credere, Torino: Claudiana, 2014*
- *Ferrario Fulvio , Il futuro della Riforma, Torino: Claudiana, 2016*
- *Feuerbach Ludwig, Das Wesen der Religion (Essenza della religione), Lipsia, 1845*
- *Feuerstein Reuven, Il Programma di Arricchimento Strumentale, Trento: Erickson, 2008*
- *Fingelkurts Alexander & Andrew, "Is our brain hardwired to produce God, or is our brain hardwired to perceive God? A systematic review on the role of the brain in mediating religious experience", in Cognitive Processing, 10 (2009)*
- *Foucault Michel, L'ermeneutica del soggetto, Milano: Feltrinelli, 2003*
- *Frege Gottlob, "Über Sinn und Bedeutung", in Zei-*

tschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1892

- *Fritz Guy, Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith, Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1999*
- *Fuster Joaquìn, Cerebro y libertad, Barcelona: Planeta, 2014*
- *Gadamer Hanz-Georg, Verità e Metodo, Milano: Bompiani, 1983*
- *Galilei Galilei, Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Firenze, 1632*
- *Gazzaniga Michael, The Cognitive Neuroscience, Third Edition, MIT Press, 2004*
- *Genre Ermanno, C ittadini e discepoli. Itinerari di catechesi, Torino: Claudiana, 2000*
- *Genre Ermanno, Con quale autorità? Ripensare la catechesi nella postmodernità, Torino: Claudiana, 2008*
- *Gibson James L., Origins, SDA General Conference, Silver Spring, 2012*
- *Grice Paul, Studies in the Way of Words, Cambridge-London: Harvard University Press, 1989*
- *Heidegger Martin, Essere e tempo, Torino: Utet, 1969*
- *Hume David, A Treatise of Human Nature, London, 1740*
- *Husserl Edmund, Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle 1901*

- *Kierkegaard Søren, Postilla conclusiva non scientifica, Firenze: Sansoni, 1972*
- *Kuhn Thomas, La struttura delle rivoluzioni scientifiche, Torino: Einaudi, 1979*
- *Küng Hans, Essere cristiani, Milano: Mondadori, 1976*
- *Lewis Clive S., Christian Reflections, London: Harper-Collins paperback edition, 2017*
- *Libet Benjamin, Mind Time, Milano: Raffaello Cortina, 2007*
- *Liverani Mario, Oltre la Bibbia, Roma-Bari: Laterza, 2003*
- *Lutero Martin, La libertà del cristiano, (1520). A cura di Miegge Giovanni, Torino: Claudiana, 2006*
- *Lutero Martin, Il servo arbitrio, risposta ad Erasmo, (1525). A cura di De Michelis Fiorella, Torino: Claudiana, 2012*
- *Lyotard Jean-François, La Condition postmoderne: rapport sur le savoir, Paris: Minuit, 1979*
- *MacIntyre Alasdair, After Virtue, University of Notre Dame Press, 1981*
- *Maimonide Moshe, Mishneh Torah, Jerusalem, 2000*
- *Manzoni Alessandro, Adelchi, Milano: Garzanti, 1991*
- *Maturana Humberto, Varela Francisco, Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living, Dordrecht: Reidel, 1980*
- *Mayr Ernst, What's makes biology unique? Considera-*

tions on the Autonomy of a Scientific Discipline, Cambridge: University Press, 2004

- *McGrath Alister, Teologia cristiana, Torino: Claudiana, 1999*
- *Meister Eckhart, Sermoni tedeschi, Milano: Adelphi, 1985*
- *Moltmann Jurgen, Dio nella Creazione, Brescia: Queriniana, 2007*
- *Morin Edgar, La Méthode (6 volumi), Le Seuil, 1977-2004*
- *Panikkar Raimun, The Relation of Christians to Their Non-Christian Surroundings, London: Burn&Oates, 1967*
- *Pannenberg Wolfhart, Rivelazione come storia, Bologna: Dehoniane, 1969*
- *Paris Leonardo, Teologia e Neuroscienze. Una sfida possibile, Brescia: Queriniana, 2017*
- *Pegoretti Gianpaolo, "La Plasticità della mente", in Comunicazione Filosofica N 27, 2011*
- *Pegoretti Gianpaolo, "The Neural basis for cognitive modifiability", in Maragiotta U. (a cura di) The Changing Mind, Bari: Pensa, 2011*
- *Pegoretti Gianpaolo, Apprendere L'Intelligenza, Venezia: Ca'Foscari, 2013*
- *Peirce C. S., "What Pragmatism Is", in The Monist, vol. XV, no. 2, 1905*
- *Popper Karl, Congetture e confutazioni. Lo sviluppo*

della conoscenza scientifica, Bologna: Il Mulino, 1969

- *Putnam Hilary, Realism with a Human Face, Harvard: University Press, 1992*
- *Rice Richard, The Reign of God, Berrien Springs: Andrews University Press, 1985*
- *Ricoeur Paul, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris: Le Seuil, 1969*
- *Ricoeur Paul, Essays on Biblical Interpretation, Philadelphia: Fortress Press, 1980*
- *Ricoeur Paul, Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique, Paris: Le Seuil, 1983*
- *Ricoeur Paul, Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction, Paris: Le Seuil, 1984*
- *Ricoeur Paul, Temps et récit. Tome III: Le temps raconté, Paris: Le Seuil, 1985*
- *Ricoeur Paul, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris: Le Seuil, 1986*
- *Ricoeur Paul, Soi-même comme un autre, Paris: Le Seuil, 1990*
- *Ricoeur Paul, Penser la Bible, Paris: Le Seuil, 1998*
- *Rizzolati Giacomo, So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio, Milano: Raffaello Cortina, 2006*
- *Rorty Richard, Scritti filosofici. Vol. 1 e 2, Bari: Laterza, 1991-1993*
- *Schleiermacher Friedrich, Über die Religion, Berlin, 1799*

- *Schleiermacher Friedrich, Ermeneutica, Milano: Rusconi, 1996*
- *Sebeok Thomas, "Zoosemiotics", in Semiotica, 1973*
- *Severino Emanuele, "Ritornare a Parmenide", in Rivista di filosofia neoscolastica, 1964*
- *Severino Emanuele, Essenza del nichilismo. Saggi, Brescia: Paideia, 1972*
- *Ska Jean Louis, La parola di Dio nei racconti degli uomini, Assisi: Cittadella, 2003*
- *Spinoza Baruch, Tractatus theologico-politicus, Amsterdam, 1670*
- *Spong John S., J esus for the N on- R eligious, New York: Harper Collins, 2007*
- *Spong John S., Vigil Maria L. et al., Oltre le religioni, Verona: Gabrielli, 2016*
- *Telesio Bernardino, De rerum natura iuxta propria principia, 1565*
- *Tommaso d'Aquino, De Veritate, Roma: Marietti, 1964*
- *Tourn Giorgio , La predestinazione nella bibbia e nella storia, Torino: Claudiana, 2008*
- *Vantini Lucia, Il Sé esposto tra desiderio e memoria , Padova: Facoltà Teologica del Triveneto, Tesi di Dottorato in Teologia, 2017*
- *Vigil Josè, Teologia del pluralismo religioso, Roma: Borla, 2008*
- *Von Rad Gerhard, Gottes Wirken in Israel: Vorträge*

zum Alten Testament, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974

- *Wesley John, A Plain Account of Christian Perfection, London, 1767*
- *White Ellen, Patriarchs and Prophets, Washington, 1890*
- *White Ellen, Education, Mountain View, 1903*
- *Whitehead Alfred , Religion in the Making, New American Library, 1926*